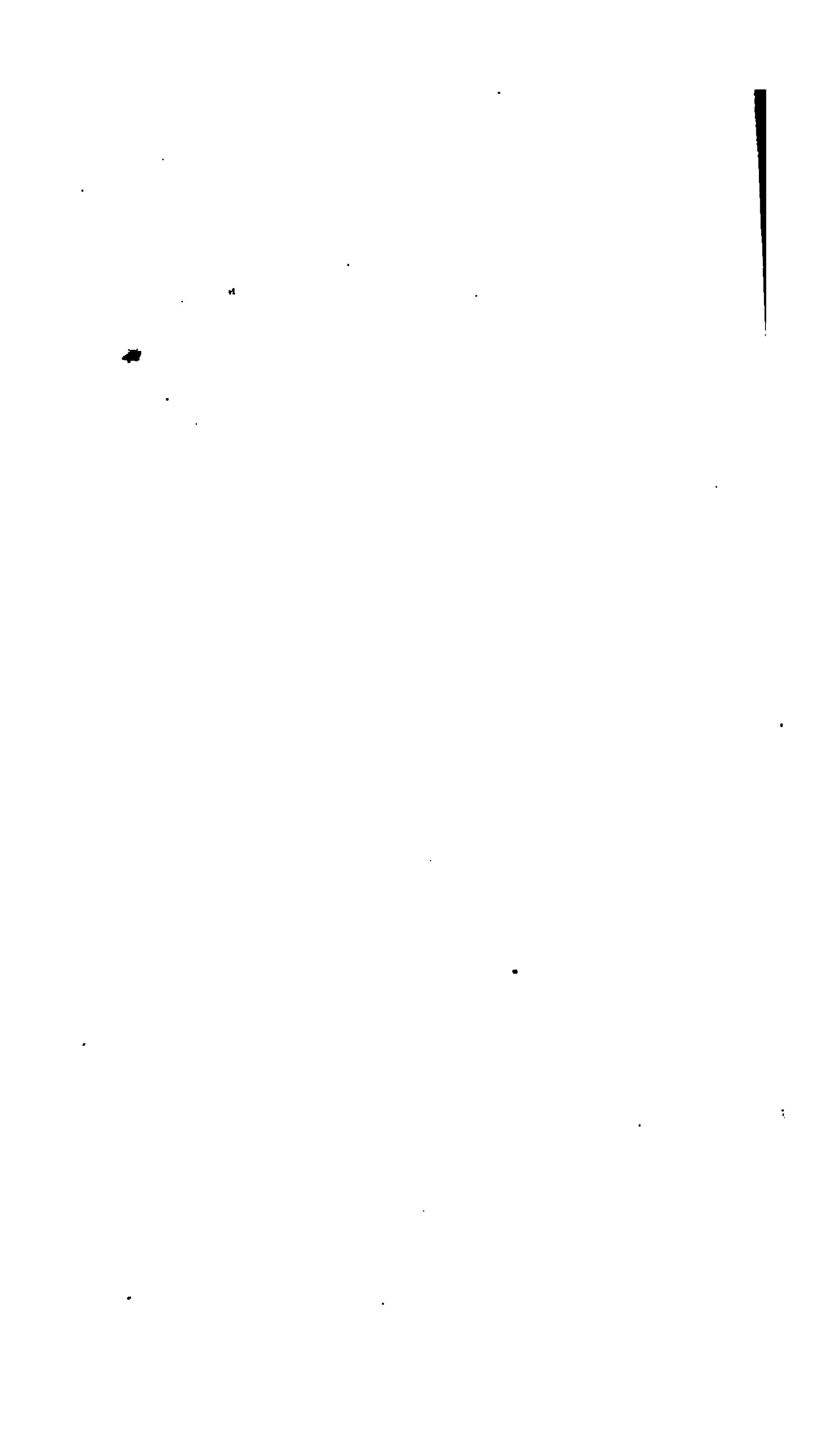










Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundvierzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.



Tübingen, 1864.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Beiträge zur neutestamentlichen Einleitung.

Von Prof. Dr. Aberle.

1.

Ein directes Zeugniß des Papias für das Johannes-evangelium.

Bekanntlich hat die neutestamentliche Einleitung bisher kein directes Zeugniß des Papias bezüglich des Johannes-evangelium aufzuweisen. Man ersetzt diesen Mangel, indem man auf die von Eusebius (h. e. 3, 39.) berichtete Thatsache sich beruft, daß Papias Stellen aus dem ersten Johanneischen Briefe angeführt habe, und indem man sofort aus dem engen Zusammenhange zwischen diesem Brief und dem Evangelium die Folgerung ableitet, daß, wer die eine Schrift anerkannt, auch die andere anerkannt haben müsse. Diese Folgerung ruht auch auf durchaus sicherer Grundlage.

Es wird kein halbwegs besonnener Critiker läugnen wollen, daß der fragliche Brief und das Evangelium nur von einem und demselben Verfasser herrühren können. Steht also durch das Zeugniß des Papias der Johanneische Ursprung des Briefs außer Zweifel, so muß das gleiche auch von dem Evangelium gelten. Der Einwand, daß, hätte Eusebius bei Papias eine Anführung aus dem Johannesevangelium gefunden, er dieselbe auch in seinem Werke signalisirt haben würde, ist nicht stichhaltig. Denn abgesehen von dem später zu besprechenden eigenthümlichen Verhalten des Eusebius gegen Papias, so ist wohl im Auge zu behalten, daß in Bezug auf das Ansehen und die Aechtheit des Johannesevangelium in orthodoxen Kreisen der ersten drei Jahrhunderte nicht der geringste Zweifel obwaltete. Die Anführung von Zeugnissen zu Gunsten desselben konnte daher jenem überflüssig erscheinen. Anders verhielt sich die Sache in Betreff des ersten Johannesbriefes. Obwohl Eusebius keinen Anstand nimmt, denselben unter die Homologumena einzureihen, so konnte ihm doch nicht verborgen geblieben sein, daß, wie gegen die katholischen Briefe überhaupt, so auch gegen diesen Bestandtheil derselben sich Bedenklichkeiten erhoben hatten [1]). Deßwegen

1) Man vergleiche darüber die ausführliche Erörterung, welche Kosmas Indicopleustes im 7. Buch seiner topographia christiana (p. 260 ed. Montfaucon) gibt. Seine Beweisführung läßt viel zu wünschen übrig, aber die Thatsache selbst, daß sämmtliche katholischen Briefe bezüglich ihrer Authentie auch von Orthodoxen beanstandet wurden, ist durch ihn hinlänglich bezeugt. Solche Beanstandungen dürfen nicht auffallen. Die gelehrten Männer, die im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert sich mit der Erörterung des neutestamentlichen Canon beschäftigten, gingen von sehr verschiedenen, theilweise willkührlichen Gesichtspuncten aus und, wie es zu gehen pflegt, zogen lieber

konnte er sich wohl für verpflichtet halten, Zeugnisse für den Johanneischen Brief anzuführen, ohne sich in Betreff des Evangelium die gleiche Aufgabe zu stellen.

Man wird es daher der neutestamentlichen Einleitung nicht zum Vorwurf machen können, wenn sie auf den Mangel eines directen Zeugnisses des Papias für das Johannesevangelium kein besonderes Gewicht legte. Die Voraussetzung daß Papias dieses Evangelium gekannt und anerkannt, darf festgehalten werden, wenn auch in den kümmerlichen Trümmern, die von seiner Schrift auf uns gekommen, und in den tendentiös gefärbten Berichten des Eusebius über ihn selbst, nichts davon enthalten ist. Die zur Rabulistik ausgeartete negative Critik glaubt anderer Meinung sein zu sollen. In einer Schrift, die eigens dazu bestimmt ist, die staunenden Franzosen mit den Errungenschaften dieser Critik in Deutschland bekannt zu machen, in Reuß »histoire du canon des écritures saintes, Strasbourg 1863« liest man p. 16 kurz und nett die Behauptung: Papias ne connaissait que les deux premiers évangiles [1].

---

die Authentie der Bücher, auf welche die von ihnen adoptirten Merkmale der Canonicität nicht paßten, in Zweifel, als daß sie ihre Grundanschauungen corrigirt hätten. Eine bedeutende Rolle hiebei spielte namentlich die Vorstellung, daß Schriften, die ursprünglich für einzelne Personen oder für das Judenvolk speciell (im Gegensatz zu τὰ ἔθνη) bestimmt waren, auf Allgemeingiltigkeit keinen Anspruch zu machen hätten und also nicht als canonisch zu betrachten seien. Wie willkührlich diese Vorstellung sei, braucht nicht dargestellt zu werden. Eine Geschichte des Canon, was wir nebenbei bemerken wollen, könnte nichts anderes sein als die Darstellung solcher Voraussetzungen, wie sie sich successive bildeten und gegen die kirchliche Ueberlieferung geltend zu machen suchten.

1) Aehnlich sagt Renan (vie de Jésus, XVII, Berliner Ausgabe): Papias, qui se rattachait à l'école de Jean, et qui, s'il n'avait pas

Solchen Ausschreitungen gegenüber hat es immerhin ein Interesse, sich auf directe Zeugnisse berufen zu können. In dieser Beziehung ist im Allgemeinen zu bemerken, daß die Fundgruben, aus welchen unsere Vorfahren die Zeugnisse für die neutestamentlichen Bücher hervorholten, doch noch lange nicht so erschöpft sind, als wohl mancher glaubt, der seinen „Kirchhofer" auf dem Pulte stehen hat. Man hat in früherer Zeit manches bei Seite gelegt, was bei Anwendung eines ausgebildetern critischen Scheideverfahrens sich als probehaltiges Metall ausweist. So ist

---

été son auditeur, comme le veut Irénée, avait beaucoup fréquenté ses (?) disciples immédiats, entre autres Aristion et celui q'on appelait ***Presbyteros Joannes***, Papias, qui avait recueilli avec passion les récits oraux de cet Aristion et de ***Presbyteros Joannes*** ne dit pas un mot d'une „Vie. de Jésus" ecrite par Jean. Si une telle mention se fut trouvée dans son ouvrage, Eusébe, qui relève chez lui tout ce qui sert à l'histoire littéraire du siècle apostolique en eût sans aucun doute fait la remarque. Was die Herren nicht alles wissen! Und nicht wissen, müssen wir hinzufügen. Reuß berichtet im oben angeführten Werk p. 93: La première épître de Pierre ne se trouve également mentionnée sous le nom de son auteur et comme épître à ceux du Pont, que dans un seul des nombreux ouvrages de Tertullien (Scorpiace adv. Gnosticos c. 12) et encore la critique doute-t-elle de l'authencité de ce traité, qui lui a paru une traduction faite sur un original grec. In dieser Angabe stimmt Reuß auffallend überein mit Volkmar, dem Herausgeber von Credners „Geschichte des Neutestamentlichen Canon," der S. 371 ff. die gleiche Behauptung aufstellt und weiter auszuführen sucht. Sollte die von Muratori zuerst vollständig herausgegebene Schrift des Tertullian de oratione noch nicht nach Zürich und Straßburg gelangt sein? Denn dort liest man c. 20: de modestia quidem cultus et ornatus aperta praescriptio est etiam ***Petri***, cohibentis eodem ore quia eodem et spiritu, quo Paulus, et vestium gloriam et auri superbiam et crinium lenonem operositatem. Oder sollten Volkmar und Reuß ihre Weisheit aus dem index locorum S. S. einer veralteten Ausgabe des Tertullian geschöpft haben?

auch das Zeugniß, mit dem wir uns im Folgenden beschäftigen werden, längst veröffentlicht, und wenn es bisher nicht benützt wurde, so liegt der Grund wohl darin, daß es in einer Gestalt vorliegt, die es zur unmittelbaren Benützung untauglich macht.

Der um die Erforschung des christlichen Alterthums wohlverdiente Cardinal Joseph M. Thomasius aus dem Theatinerorden machte sich unter anderm auch an das Unternehmen, aus den ihm zugänglichen Handschriften der hl. Schrift die Inhaltsverzeichnisse sowohl der ganzen Bücher als einzelner Abschnitte derselben und anderes, was dem Text beigeschrieben zu werden pflegte, zu sammeln. Diese Sammlung, die im ersten Bande seiner Werke in der von Vezzosi besorgten Ausgabe aufgenommen ist, enthält ein für die Geschichte der lateinischen Sprache und der Bibelexegese nicht unwichtiges Material und dürfte von den Gelehrten besser benützt werden, als dieß bisher der Fall war. Auch einzelne alte Nachrichten finden sich da und dort in derselben, die auf anderm Wege uns nicht erhalten und die für die Critik der biblischen Bücher in mannigfaltiger Richtung von Werth sind. Wir heben hier nur eines der Inhaltsverzeichnisse zum Johannesevangelium aus, weil es uns die Frage, ob Papias dieses Evangelium gekannt habe, peremtorisch zu entscheiden scheint. Dasselbe findet sich in dem angeführten Bande S. 344 und lautet mit unwesentlichen Abänderungen der natürlich nur von Thomasius herrührenden Interpunction so:

Cod. Reginae Suetiae.

Incipit Argumentum secundum Johannem.

Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis

ab Johanne adhuc in corpore constituto; sicut Papias nomine, Hieropolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis, id est in extremis, quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte. Verum Martion haereticus, cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abjectus est a Johanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt.

Indem wir dieses Bruchstück einer genauern Betrachtung unterziehen, haben wir uns zuerst mit der Frage zu beschäftigen, woher dasselbe genommen sei. Wie man sieht, gibt in dieser Beziehung Thomasius als Fundort einen Codex Reginae Suetiae an. Nun aber ist bekannt, und wird von dem Herausgeber, Vezzosi in der Vorrede p. XXIX ausdrücklich bemerkt, daß in der Vaticanischen Bibliothek zwei Evangeliencodices sich finden, die aus der Erbschaft der Königin Christina von Schweden herstammen und die jetzt die Aufschrift führen Vatic. Alex. 10 u. 14. Es fehlt also eine genauere Angabe, aus welcher dieser beiden Handschriften unser Bruchstück entnommen sei. Wie ich vermuthe, ist der Coder nro. 14 gemeint, über welchen sich S. 314 die Notiz findet: qui olim fuisse dicitur S. Venceslai ducis Bohemiae, und der somit am Schlusse des dreißigjährigen Krieges mit der Prager Beute nach Stockholm gekommen sein dürfte. Nähere Nachforschungen in Rom anstellen zu lassen hielt ich nicht für nothwendig, weil das Resultat derselben für unsern Zweck ziemlich gleichgültig sein würde. Beide Handschriften nämlich, die hier in Frage kommen, stammen nach der Angabe Vezzosis aus dem 9. Jahrhundert; allein wenn die, welche unser Bruchstück enthält, auch noch viel jüngern Ursprungs wäre, so würde das in kri-

tischer Beziehung von geringem Gewicht sein. Denn das ist jedenfalls klar, daß in unserm Bruchstück nicht eine Urschrift sondern eine Abschrift vorliegt, wie ganz unzweifelhaft aus den Worten in exotericis idest extremis des ersten Satzes hervorgeht. Wir haben hier offenbar eine jener Correcturen von Abschreibern vor uns, welche Hieronymus im Auge hat, wenn er (ep. 52) sagt: scribunt non quod inveniunt, sed quod intelligunt, et dum alienos errores emendare nituntur ostendunt suos. Es wird wohl schwerlich auf Widerspruch stoßen, wenn wir behaupten in unserm Fall habe die Urschrift ἐξηγήσεως oder mit lateinischen Buchstaben exegeseos gelautet. Der Abschreiber aber, der dieß Wort nicht verstand, setzte dafür das ihm geläufigere exotericis und ließ dann seine Weisheit noch weiter glänzen, indem er die Uebersetzung mit in extremis dazu gab.[1]). Ist demnach das Bruchstück in der Gestalt, in der es uns vorliegt, eine Abschrift, so ist es von keinem großen Belang, ob dieselbe im 9. Jahrhundert oder erst später gemacht worden[2]). Wichtiger ist die Frage, wann

1) Wie häufig ähnliche „Verschlimmbesserungen" in den Handschriften vorkommen, ist jedem, der sich mit Textcritik beschäftigt hat, bekannt. Auch die Sammlungen des Thomasius liefern dafür zahlreiche Beispiele. So, um nur eines anzuführen, setzte in einem mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Vaterunser, das tom. VI. p. 2. aufgenommen ist, der Abschreiber in der vierten Bitte statt epiousion das ihm ohne Zweifel aus den Arianischen Streitigkeiten bekannter gewordene omoousion.

2) Ueber die Ursprache des Fragmentes läßt sich nichts sicheres ausmachen. Allerdings lassen die Ausdrücke und Wendungen desselben deutlich eine Uebersetzung aus dem Griechischen durchfühlen. Daraus folgt aber noch nicht, daß der Verfasser das Fragment ursprünglich griechisch abgefaßt, und daß es, so wie es uns vorliegt, in das Lateinische übertragen worden sei. Der ursprüngliche Verfasser kann recht

die Urschrift entstanden sei. Diese Frage läßt sich allerdings mit voller Bestimmtheit nicht beantworten. Erwägt man aber, wie früh in den lateinischen Handschriften die von Hieronymus herrührenden oder demselben zugeschriebenen Vorreden, Inhaltsverzeichnisse u. s. w. die Alleinherrschaft erhielten, so wird man leicht geneigt sein, die Entstehung der fraglichen Urschrift mindestens bis ins 5. Jahrhundert zurückzudatiren. Indessen ist doch zu bemerken, daß auch die Art wie diese Frage beantwortet wird, für unsern Zweck nicht von entscheidendem Einfluß ist. Das Bruchstück setzt nur voraus, daß sein Verfasser noch die Bücher des Papias vor Augen gehabt, und daß diese sich bis in ziemlich späte Zeit erhalten, ist bekannte Thatsache. (Vgl. Routh, rell. sacr. I. p. 5.)

Gehen wir nach diesen Voraussetzungen auf den Inhalt des Bruchstückes über, so springt in die Augen, daß nur für die Angabe des ersten Satzes sich auf Papias berufen wird, daß aber bei den folgenden Sätzen eine solche Berufung fehlt. Man wäre darnach berechtigt anzunehmen, der Verfasser habe den zweiten, dritten und vierten Satz nicht den Schriften des Papias entnommen, sondern sie aus anderweitigen Quellen ausgezogen. Bei dieser Auffassung würde die Möglichkeit offen bleiben, den Inhalt des ersten Satzes von dem der folgenden zu trennen und, während man dem letztern die Glaubwürdigkeit versagte, sie für den erstern aufrecht zu erhalten. Wir weisen nur auf die Zulässigkeit einer solchen Auffassung hin, ohne sie

---

gut ein Lateiner gewesen sein und das Colorit seiner Sprache würde nur die Annahme erfordern, daß er entweder selbst aus Papias übersetzt, oder eine bereits vorhandene Uebersetzung desselben benützt habe.

selbst zu theilen. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß nicht nur die Aussage des ersten, sondern auch die der folgenden Sätze von Papias stamme, und werden die Begründung dafür liefern, indem wir Satz für Satz im Einzelnen einer Prüfung unterziehen.

I. Der erste Satz bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterung. Was in demselben ausgesagt wird, ist unmittelbar klar. Der Verfasser behauptet mit Berufung auf ein Werk des Papias, den er ausdrücklich als Hierapolitaner und Schüler des Johannes charakterisirt, daß das Johannesevangelium veröffentlicht und den Kirchen übergeben worden sei noch zu Lebzeiten des Apostels. Indem angegeben wird, daß das fragliche Werk aus 5 Büchern bestand, ist dasselbe sehr genau bezeichnet. Es kann nichts anderes sein als die einzige Schrift des Papias, nämlich die *κυριακῶν λογίων ἐξήγησις*, die, wie Irenäus (adv. haer. 5, 23. 4) berichtet, 5 Bücher bildete. Deßwegen kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß statt des von dem Abschreiber durch extremis falsch erklärten exotericis zu restituiren ist exegeseos. Fraglich kann nur sein, ob nicht die Correctur auch auf das quinque auszudehnen sein dürfte. Mir wenigstens scheint es nicht unwahrscheinlich, daß der Abschreiber die Cardinal= statt der Ordinalzahl, also quinque libris statt quinto libro gesetzt habe. Allein auch das quinque gibt einen guten Sinn. Man hat, wenn man es stehen läßt, eben anzunehmen, daß Papias im Verlaufe seiner Darstellung an verschiedenen Orten auf die betreffende Thatsache zu sprechen gekommen sei, eine Annahme, die gewiß nichts Unwahrscheinliches an sich hat. Erledigen läßt sich diese Frage nicht, so lang wir das Werk des Papias nicht selbst haben und vermittelst desselben die Aus-

sage unseres Bruchstücks controliren können. Es liegt auch nicht viel daran; denn ob Papias einmal oder öfter über die Entstehung des Johannesevangelium berichtet, ist für unsern Zweck gleichgiltig, wenn nur feststeht, daß er dieß wirklich gethan hat. Diese Thatsache ist aber durch unser Bruchstück so fest gestellt, als dieß irgend eine historische Thatsache sein kann.

II. In dem zweiten Satz descripsit — recte ist offenbar Papias als Subject zu denken und es wird ihm somit in demselben eine Betheiligung an der Abfassung des Johannesevangelium zugeschrieben. Diese Angabe wird ohne Zweifel auf den ersten Anblick vielfach befremden. Indessen allein steht sie nicht, sondern findet aus einer von unserm Bruchstück unabhängigen Quelle nach ihrem wesentlichen Theile Bestätigung. Die von Corderius herausgegebene Catena Patrum Graecorum in Sanctum Joannem bringt unter den in sie aufgenommenen Prologen auch den eines Anonymus, in welchem folgende Stelle vorkommt: *Ὕςατος τούτων* (sc. *τῶν εὐαγγελιςῶν*). *Ἰωάννης ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς μετακληθεὶς, πάνυ γηραλέου αὐτοῦ γενομένου, ὡς παρέδωσαν* (sic) *ἡμῖν ὅτε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβειος* (sic) *καὶ ἄλλοι πιςοὶ κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱςορικοὶ, κατ᾽ ἐκεῖνου καιροῦ αἱρέσεων ἀναφυεισῶν δεινῶν, ὑπαγόρευσε* (sic) *τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ Εὐβιώτῳ τῷ Ἱεραπολίτῃ, πρὸς ἀναπλήρωσιν τῶν πρὸ αὐτοῦ κηρυξάντων τὸν λόγον τοῖς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἔθνεσιν.* Auch diese Stelle bedarf, abgesehen von den bereits signalisirten Schreibfehlern, einer Correctur und zwar bezüglich des sinnlosen *Εὐβιώτῳ*, das dem *Παπίᾳ* beigeschrieben ist. Ohne Zweifel ist *εὐβιότῳ* zu lesen und anzunehmen, daß dem Abschreiber bei diesem

Worte das nämliche passirt sei, was einige Zeilen vorher bei dem *παρέδοσαν*, nämlich daß er *ω* statt *ο* setzte. Das Adjectivum *εὐβίοτος* ist bekanntlich als lobendes Beiwort in der spätern Gräcität keineswegs selten (vgl. Dio Cass. 52, 39) und hat den Sinn des lateinischen bonae conversationis. Nimmt man diese Verbesserung des Textes an, so verschwindet auch der Anstand, den Routh (l. c. p. 23) geäußert, daß nämlich sonst der Beiname *Εὐβίωτος* für Papias nicht vorkomme, und die Stelle kann als vollgiltiger Beweis betrachtet werden, daß man zur Zeit ihrer Abfassung wußte, Johannes habe dem Papias sein Evangelium dictirt. Darin stimmt sie mit unserm Bruchstück überein und beide Nachrichten, von denen jede einzeln für sich als anonyme gerechte Bedenken zulassen würde, stützen sich durch ihre Uebereinstimmung gegenseitig. Unser Fragment geht aber noch einen Schritt weiter als der Anonymus des Corderius. Während dieser nämlich nur berichtet, Johannes habe dem Papias dictirt, diesem also nur ein Nachschreiben zu vindiciren scheint, schreibt ihm unser Fragment ausdrücklich ein describere recte = *καταγράφειν ὀρθῶς* zu. Diesen Ausdruck werden wir nicht davon zu verstehen haben, daß Papias beim Nachschreiben keine Fehler gemacht habe, und noch weniger von dem, was wir jetzt orthographisch schreiben heißen, sondern von einer Rechtschreibung in sprachlicher Beziehung, so daß der Sinn entsteht: indem Papias das Dictat des Johannes empfing, schrieb er es nicht nach seinem Wortlaut nieder, sondern so, wie es die Regeln der griechischen Sprache erforderten. Darnach hätten wir uns die Thätigkeit des Papias bei Abfassung des Johannesevangelium etwa zu denken, wie die unserer Gerichtsschreiber, welche die von Leuten aus

dem Volk in ihrer Mundart gemachten Angaben hochdeutsch in die Protocolle eintragen. Eine solche Angabe mag für den ersten Anblick auffallend erscheinen, etwas Unglaubliches hat sie nicht im mindesten, ist vielmehr geeignet, ein Räthsel zu lösen, das sicher jedem sorgfältigern Forscher sich schon aufgedrängt hat. Die Sprache des Johannesevangelium trägt nämlich entschiedener als irgend eine neutestamentliche Schrift, die Apocalypse ausgenommen, das Gepräge der semitischen Denkweise an sich, so daß es schwer zu glauben ist, der Verfasser desselben habe je einmal griechisch denken gelernt. Dazu bildet aber einen auffallenden Contrast die Erscheinung, daß der Ausdruck im Einzelnen, was schon die Alten bemerkt haben, in grammatischer und lexicalischer Beziehung reiner ist, als bei den andern neutestamentlichen Schriftstellern. Man bekommt hier unwillkührlich den Eindruck, als ob eine sorgfältige Correctur stattgefunden. Nun kann man zwar wohl annehmen, der Verfasser habe sich bei langsamem Niederschreiben seiner Gedanken durch Selbstbesinnen auf die Regeln der griechischen Sprache in den Stand gesetzt, sprachliche Verstöße zu vermeiden, wie man ja wohl nicht selten findet, daß Franzosen oder Italiener, wenn sie in unserer Sprache schreiben, die Regeln der deutschen Grammatik pünktlicher zu beobachten pflegen als wir selbst. Allein eine solche Auskunft würde voraussetzen, daß Johannes das Griechische schulmäßig erlernt, eine Annahme, die, abgesehen davon, daß man sich den Verfasser des vierten Evangelium nur schwer mit der Grammatik in der Hand denken kann, auch nicht zu den historischen Verhältnissen paßt. Ebendeßwegen trägt auch die fragliche Angabe unseres Fragmentes den Stempel innerer Wahrscheinlichkeit an sich und es läßt sich kein Grund absehen,

warum sie nicht von Papias selbst sollte herrühren können.

Anders würde freilich die Sache liegen, wenn wir der Argumentation des Eusebius (h. e. 3, 39) Glauben schenken müßten, wornach Papias nicht einmal unmittelbarer Schüler des Apostels Johannes gewesen wäre. Allein zunächst handelt es sich, was man wohl im Auge behalten muß, nicht um einen historischen Beleg, den Eusebius anzuführen gewußt hätte, sondern um eine Schlußfolgerung, die er aus einigen Angaben in der Vorrede des Papianischen Werkes zieht, und mit einer solchen vermag er offenbar nicht aufzukommen gegen das von ihm selbst angeführte Zeugniß des Irenäus (adv. haer. 5, 23, 4). Dieser Kirchenvater bezeichnet ausdrücklich den Papias nicht blos als einen μαθητὴς des Johannes, was am Ende noch im weitern Sinn verstanden werden könnte, sondern als einen ἀκουστὴς, was nur die Deutung auf unmittelbare Schülerschaft zuläßt. Irenäus konnte aber in dieser Beziehung sehr genau unterrichtet sein, da er ein unmittelbarer Schüler des Polykarp war, als dessen Freund er den Papias weiterhin characterisirt [1]). Unter diesen Umständen verdient die Argumentation des Eusebius gewiß wenig Beachtung, selbst wenn sie richtig wäre. Allein sie ist nicht einmal dieß. Die Worte des Papias, auf

1) Die Auffassung, die in der früher angeführten Stelle von Renan ausgesprochen ist, wornach Papias erst ein Schüler von Apostelschülern gewesen, entbehrt alles Grundes. Eusebius hütet sich wohl, das auszusprechen: denn Papias nennt in der gleich anzuführenden Stelle den Aristion und den Presbyteros Johannes ausdrücklich gerade so, wie die Apostel selbst, Schüler des Herrn. Was Eusebius insinuiren will, ist nur dieß, daß die Lehrmeister des Papias von geringerer Dignität gewesen als die eigentlichen Apostel.

die sich Eusebius stützt, lauten: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥςπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν· οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίςει δεδομένας, καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος· ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριςίων καὶ ὁ πρεςβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ, λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Daraus schließt Eusebius, daß Papias zu Aristion und dem Presbyteros Johannes in einem ganz andern Verhältniß gestanden sei als zu Andreas, Petrus u. s. w. Die erstern habe er selbst gehört, von den letztern habe er nur mittelbar durch solche, welche mit ihnen Umgang gepflogen, etwas erfahren. Allein man sieht leicht, daß zu einem solchen Schluß kein Grund vorliegt. Papias stellt beide Parthien der von ihm namentlich aufgeführten *πρεσβύτεροι* vollkommen gleich und hätte er behaupten wollen, er habe den Andreas, Petrus u. s. f. nicht selbst gehört, so würde er das gleiche auch von Aristion und dem Presbyteros Johannes behauptet haben. Wenn dann Eusebius auf das zweimalige Vorkommen des Namens Johannes großes Gewicht legt, und daraus ableitet, Papias habe außer dem Apostel noch einen andern Johannes, nämlich den Presbyteros gekannt, so

können wir für unsern Zweck diese Behauptung ganz auf sich beruhen lassen. Denn das ist jedenfalls klar, daß wenn es auch zwei Johannes gegeben, dieß nicht ausschließt, daß Papias zu beiden in einem Schülerverhältniß gestanden. Sonach erweist sich die Argumentation des Eusebius unter allen Gesichtspuncten als unberechtigt und so wurde sie in der That auch schon im christlichen Alterthum angesehen. Hieronymus, der sonst soviel auf die Auctorität des Eusebius baut, nennt den Papias (ep. 75 ad Theodoram) einen Schüler des Evangelisten Johannes, ja Eusebius selbst bezeichnet ihn in seinem Chronicon zugleich mit Polykarp als ἀκουστής dieses Apostels und damit stimmen überein, wie Vallarsi zu Hieronymus de viris illustr. c. 18 bemerkt, Martyriologiorum auctores aliorumque scriptorum agmen.

Darnach kann man sich gegen die Aussage unseres Fragmentes nicht auf Eusebius berufen und nur die Frage bleibt zu lösen übrig, aus welchen Gründen dieser zu seiner verzweifelten Beweisführung veranlaßt worden. Diese Frage ist leicht zu beantworten. Das große Kreuz, das den Eusebius drückte, war die Apokalypse, die zu seiner Zeit von der Kirche allgemein anerkannt war und die er gern aus dem Canon der heil. Schriften ausgemerzt hätte. Der Widerwille gegen dieses Buch blickt bei Eusebius überall durch und es ist fast komisch anzusehen, wenn er in der bekannten Stelle h. e. 3, 25 dasselbe mit der gleichen Formel εἰ φανείη unter die ὁμολογούμενα wie unter die νόθα einreiht. Entschieden spricht sich indessen Eusebius gegen die Authentie der Apokalypse nirgends aus, offenbar, weil er dieß nicht wagen durfte, allein es ist deutlich sichtbar, daß er mit den weitläufigen Auszügen, welche er (h. e.

7, 25) aus dem Werke des Dionysius von Alexandrien gegen den Chiliasten Nepos gibt, seine eigene Meinung ausdrücken will. Die Argumente dieses wirklich großen Mannes gegen die Authentie der Apokalypse sind bekannt. Sie liefern den Beweis, mit welcher Gewandtheit man im christlichen Alterthum, wenn man wollte die sogenannte innere Critik zu handhaben verstand, aber sie zeigen zugleich auch wie schwach die Resultate sind, zu denen man bloß auf diesem Wege gelangt. Man hat sicher schon im Alterthum recht gut gewußt, daß ein einziges positives Zeugniß eines mit dem Verfasser der Apokalypse vertrauten Mannes hinreiche, um das ganze künstliche Gebäude alexandrinischer Dialectik umzustoßen und daraus ist ohne Zweifel das eigenthümliche Verhalten des Eusebius gegenüber von Papias zu erklären. Es ist schon anderwärts hervorgehoben worden, daß es sicher kein Zufall sei, wenn Eusebius kein Zeugniß des Papias für die Apokalypse anführt, obwohl wir aus Andreas Kappador und Arethas wissen, daß solche vorhanden waren. Wir müssen damit übereinstimmen, weil in dem Streit über die Authentie dieser Schrift ein Zeugniß des Papias von Gewicht sein müßte auch unter der Voraussetzung, daß derselbe nicht unmittelbarer Schüler des Johannes gewesen. Offenbar wollte Eusebius ein solches Zeugniß nicht anführen, weil es der Anschauung über die Apokalypse, die er in Umlauf zu bringen suchte, Eintrag gethan hätte. Ließ er sich aber von dieser Rücksicht leiten, so konnte er noch weniger das brauchen, was Papias nach der Aussage unseres Fragmentes über seinen Antheil an der Abfassung des Johannesevangelium berichtet. Der Hauptgrund auf den sich Dionysius von Alexandrien bei seiner Bekämpfung der Apo-

kalypse stützt, ist die Sprachverschiedenheit zwischen dieser Schrift und dem Evangelium. Er stellt namentlich die Reinheit des Ausdrucks, deren sich das letztere erfreut, in schroffen Gegensatz zu der solöcistischen Sprache der Apocalypse. Man weiß, derselbe Grund ist noch heutzutage der eigentlich maßgebende und entscheidende bei der Ansicht, die dem Evangelium und der Apokalypse verschiedene Verfasser zuerkennt. Allein für eine solche Ansicht kann nichts präjudicirlicher sein, als die Angabe unseres Fragmentes. Verdankt das Evangelium die Reinheit des sprachlichen Ausdruckes dem Papias, so beweisen die Sprachmängel der Apokalypse nicht mehr gegen deren Abfassung durch Johannes. Wollte also Eusebius seine ursprünglich von Dionysius herrührende Ansicht über die Apokalypse beibehalten, so mußte er auch über das schweigen, was Papias über seine Betheiligung an der Abfassung des Johannesevangelium berichtet hatte. Allein er mußte noch einen Schritt weiter gehen. Allerdings mochten nach der diocletianischen Verfolgung nicht viele Exemplare des Werkes von Papias mehr vorhanden gewesen sein, um so weniger als es noch nicht ins Lateinische übersetzt war, doch konnte Eusebius nicht sicher sein, daß nicht andere nach ihm das aus demselben hervorhoben, was er geflissentlich übergangen hatte. Deßwegen galt es für ihn, die Auctorität des Papias herabzusetzen, ihn so zu sagen, moralisch todt zu machen. Daß Eusebius diesen Versuch unternommen, beweist das dem Papias gewidmete Capitel seiner Kirchengeschichte. Es läßt sich nicht läugnen, daß er hier leidenschaftlich verfährt. Abgesehen davon, daß viel Verblendung dazu gehört, aus den oben angeführten Worten des Papias herauszulesen, daß dieser nicht ein Schüler des Apostels Johannes gewesen, so übersteigt

es jedes Maß, wenn Eusebius einen Mann, von dem Irenäus mit der größten Hochachtung spricht, den drei Capitel früher zwar nicht er selbst, wohl aber ein alter Interpolator seiner Kirchengeschichte als *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιςα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων* characterisirt, dem überhaupt das christliche Alterthum die höchste Achtung zollte (cf. Hier. ep. 71 ad Lucinium) — mit der Behauptung an den Pranger stellt, er sei *σφόδρα μικρὸς τὸν νοῦν* gewesen. Das ist nicht mehr die Sprache der Geschichte, sondern ein Ausbruch verbissener Gehässigkeit. Uebrigens steht die Behandlung, die Eusebius dem Papias angedeihen läßt, nicht vereinzelt da. Es gibt noch mehr Fälle, wo der Hofbischof Constantin M. der Wahrheit nicht nur nicht die Ehre gegeben, sondern sie geradezu entstellt hat. Darauf können wir aber nicht weiter eingehen und begnügen uns nur noch einen Punkt hervorzuheben. Die Abneigung des Dionysius gegen die Apokalypse hatte ihren Grund in den Umtrieben der spätern Chiliasten, die sich auf dieselbe beriefen; bei Eusebius aber dürfte dieser Grund, wie wir vermuthen, wohl in seinem Verhältniß zu dem Neophyten auf dem Cäsarenthrone gelegen sein. Versetzt man sich in Gedanken in jene Zeit hinein, so wird man leicht finden, daß die Apokalypse für die Christen die Quelle augenblicklicher Verlegenheit sein mußte. Der Haupttheil ihrer Weissagungen bezieht sich ja gerade auf den Sturz des Staates, der mit Constantin anfing christlich zu werden. Der Religionswechsel dieses Staates involvirte also mit der Annahme der Apokalypse als eines inspirirten Buches zugleich die Aussicht auf einen sichern Untergang. Das konnte dem Christenthum sicher in weiten Kreisen und namentlich am Hofe nicht zur Empfehlung gereichen und stellte

dasselbe gegen das Heidenthum mit seinen der Aeternitas P. R. gewidmeten Altären in Schatten. Unter solchen Umständen ist es sicher nicht zu verwundern, wenn einem Manne von dem Character und der Stellung des Eusebius der Gedanke kam, den Versuch zu machen, ob die Apokalypse sich nicht beseitigen lasse, und wenn er in der Wahl der Mittel zu diesem Zweck nicht übermäßig gewissenhaft zu Werke ging.

III. Was den dritten Satz betrifft, so würde die Nennung des Marcion ein sicherer Beweis dafür sein, daß derselbe nicht von Papias herrühre. Denn dieser Häretiker war jedenfalls nicht Zeitgenosse des Johannes und auch Papias war bei dem Auftreten desselben schwerlich noch am Leben. Allein es drängt sich die Frage auf, ob wir nicht hier, wie bei dem exotericis im ersten Satze, eine übel angebrachte Verbesserung des Abschreibers unsers Fragmentes haben, und in der That spricht alles für die Bejahung derselben. Das Factum, das abgesehen vom Namen, hier berichtet wird, nämlich die Verhängung einer Excommunication durch den Apostel Johannes, ist vorausgesetzt in der Erzählung, welche Irenäus (adv. haer. 3, 3, 4) gibt, indem er ausdrücklich den Ursprung derselben auf Polykarp zurückführt. In dieser Erzählung aber ist es nicht Marcion, dem Johannes entgegentrat, sondern Cerinthus, der auch sonst von Irenäus (l. c. 3, 9, 1) mit der Abfassung des Johannesevangelium in Verbindung gebracht wird. Es legt sich also die Vermuthung nahe, daß unser Abschreiber an die Stelle des Namens Cerinthus, oder wie dieser auch geschrieben wurde, Merinthus, den des Marcion gesetzt habe, und für die Richtigkeit derselben sprechen folgende Umstände. Die Häresie des Cerinthus

oder Merinthus verschwand bald, während die des Marcion länger fortdauerte und zur Zeit des Epiphanius namentlich noch im Gebiet der lateinischen Kirche weit verbreitet war. Daher erhielt sich auch sein Name besser im Gedächtniß und schon darin mag für den Abschreiber die Versuchung gelegen haben, das in seiner Vorlage vielleicht undeutlich geschriebene Merinthus in Marcion zu verbessern. Dazu kommt, daß der Häretiker unseres Bruchstückes als aus dem Pontus kommend dargestellt wird; der Pontische Häretiker κατ' ἐξοχήν war aber gerade Marcion. Endlich — und dieß scheint mir entscheidend zu sein — schließt das große Ketzerbuch der lateinischen Welt, das des Philastrius, den dem Marcion gewidmeten Abschnitt mit den Worten: qui devictus atque fugatus a beato Joanne evangelista et a presbyteris de civitate Ephesi Romae hanc haeresim seminabat. Bei dem großen Ansehen, welches das Werk des Philastrius genoß, wurde es im Occident wohl allgemeine Schulansicht, daß der Apostel Johannes gegen Marcion noch persönlich aufgetreten, und unser Abschreiber konnte des guten Glaubens sein, einen Fehler seiner Vorlage wirklich verbessert zu haben, wenn er aus dem Cerinthus oder Merinthus einen Marcion machte. Stellt man aber in unserem Satze die ursprüngliche Lesart wieder her, so unterliegt es keiner Schwierigkeit denselben auf eine Aussage des Papias selbst zurückzuführen. Wie er über die Entstehung anderer Evangelien ins Detail eingegangen, so mochte er auch über die des Johannesevangelium ein solches aufgenommen und namentlich den Einfluß, den Cerinth darauf ausgeübt, näher dargestellt haben.

IV. Der vierte Satz gibt zu keinem critischen Be-

denken Anlaß, aber er bedarf in mehrfacher Beziehung einer Erläuterung. Zunächst fragt es sich, ob Cerinth auch im Pontus wirksam gewesen. Diese Frage wird man nicht verneinen dürfen, wenn auch kein altes Zeugniß positiv auf einen Aufenthalt dieses Mannes im Pontus lautet. Denn da er nach dem Berichte des Polykarp (bei Iren. adv. haer. 3, 3, 4) in Ephesus gewesen, und nach Epiphanius (haer. 28) sich in Asia herumgetrieben, so kam er, ob man nun unter Asia die Provinz oder die Diöcese (nach der Constantinischen Eintheilung des Römischen Reichs) verstehen will, dem Lande Pontus nahe genug, um die Annahme, er sei auch bis dahin gekommen, nicht als eine unmögliche oder auch nur unwahrscheinliche erscheinen zu lassen. Sodann fragt es sich, was man unter den scripta vel epistolae zu verstehen habe, die er aus dem Pontus von den Brüdern, d. h. den Christen dem Johannes überbracht haben soll. Man könnte dabei vielleicht an sogenannte litterae commendatitiae denken und den Zusammenhang des vierten mit dem dritten Satze in dem Sinne herstellen, daß Johannes den Cerinth verworfen, obwohl derselbe von den Christen im Pontus an ihn empfohlen worden war. Allein diese Auffassung scheitert schon an dem scripta, ein Ausdruck, der auf voluminösere Schriftstücke hinweist, als Empfehlungsschreiben zu sein pflegten. Offenbar paßt es in den Zusammenhang des ganzen Bruchstückes besser hinein, wenn wir annehmen, daß das von Cerinth aus dem Pontus überbrachte schriftliche Material zu der Abfassung des Johannesevangelium in Beziehung gestanden sei.

Welches diese Beziehung gewesen, läßt sich freilich aus unserm Bruchstück nicht erheben, aber aus anderweitigen

Daten mit ziemlicher Sicherheit ermitteln. Wir haben in unserm Aufsatz „über den Zweck des Johannesevangelium" (Qu.Sch. 1861. S. 37 ff.) den Nachweis geführt, daß dieses Evangelium den Umtrieben des nach der Zerstörung Jerusalems sich energisch wieder zusammenraffenden und zum Rabbinismus consolidirenden Judenthums seinen Ursprung verdankt. Wir haben insbesondere auch (S. 60) hervorgehoben, daß sich diese Umtriebe nicht auf Palästina beschränkten, sondern auf die gesammte Judenschaft, namentlich auf die in Kleinasien ausgedehnten. Weiter auf diesen Gegenstand einzugehen, war damals im Interesse unserer Beweisführung nicht begründet; jetzt aber müssen wir ihn etwas genauer beleuchten. In Vorderasien waren es hauptsächlich zwei Provinzen, in welchen die Umtriebe der Juden je ein Centrum gefunden zu haben scheinen, nämlich Galatien einerseits und Pontus andererseits. Was das letztere Land betrifft, mit dem wir es hier allein zu thun haben, so hielten sich nicht nur Juden in großer Anzahl in demselben auf, sondern es war auch längst mit der Heimath des Judenvolkes politisch in eine nähere Verbindung getreten. Als Herodes Agrippa I., dem der halb blödsinnige Claudius gegen das Interesse des römischen Staates das Reich Herodes M. nach seinem ganzen Umfange zugetheilt hatte, im J. 44 eine Zusammenkunft vorderasiatischer Fürsten in Tiberias veranstaltete, war unter den versammelten auch Polemon, König von Pontus. Josephus, der uns dieß (Antt. 19, 8, 1) erzählt, sucht zwar diese Versammlung als etwas ganz Unschuldiges darzustellen, allein Marsus, der römische Statthalter von Syrien, faßte die Sache anders auf. Er vermuthete, wie dieß Josephus selbst zugibt, politische Umtriebe und jagte die Versammlung ohne viel Cäre-

monien auseinander. Es kann keine Frage sein, daß die Auffassung des Marsus die richtige war und daß Josephus bei dieser Gelegenheit, wie sonst, vertuscht, daß bereits Herodes Agrippa I., indem er ganz in die Plane der jüdischen Nationalparthei einging, die Vorbereitungen zu einem Aufstand gegen die Römer zu treffen versucht hatte. Wahrscheinlich war es dieselbe Parthei unter den Juden im Pontus, die den König Polemon zu dem gefährlichen Schritt einer Coalition mit dem König ihres Heimathlandes aufgestachelt hatte. Nach dem Tode des Polemon wurde Pontus römische Provinz, wie Palästina nach dem Tode des Herodes Agrippa I. Die Römer wollten, wie es scheint, das Experiment, Vorderasien durch eingeborne Fürsten regieren zu lassen, nicht weiter fortsetzen. Indessen wurde dadurch das Band, das sich zwischen Pontus und Palästina geknüpft hatte, nicht gelöst. Zu derselben Zeit, als der lang vorbereitete Aufstand der Juden im letztern Lande ausbrach, brach ein solcher auch, wie Tacitus berichtet (Hist. 3, 46), unter der Führung des Anicetus, eines Freigelassenen des Polemon, im Pontus aus. Allerdings bemerkt Tacitus nichts darüber, ob und inwieweit diese beiden Aufstände im Zusammenhang standen, allein ein solcher ist doch höchst wahrscheinlich anzunehmen, denn die aufständischen Juden unterließen nicht, sich um auswärtige Hilfe umzusehen, wie aus Josephus (de b. j. 6, 6, 2) hervorgeht, und das Schweigen, das dieser Geschichtsschreiber über den Pontischen Aufstand einhält, kann nur als eine Bestätigung jener Annahme betrachtet werden. Wie dem aber sei, nach der Zerstörung Jerusalems war der Zustand der beiden Provinzen der gleiche: in beiden war ein Aufstand von den Römern blutig niedergeschlagen worden und die Stimmung der Ge-

müther wird in Folge davon in beiden nicht sehr verschieden gewesen sein. Man müßte es deßwegen in hohem Grade auffallend finden, wenn die Parthei in Palästina, die den Aufstand des Barcochba vorbereitete, nicht Verbindungen in Pontus anzuknüpfen gesucht hätte. In der That ist es auch höchst wahrscheinlich, daß der Mann, der die Seele dieses Aufstandes war, der Rabbi Akiba, in dieser Gegend wirksam gewesen; denn das זפירין des Talmud (Baba kama 113 a) ist wohl schwerlich von Zephyrium in Cilicien, wie Grätz und Jost wollen, sondern von Zephyrium im Pontus zu verstehen. Kann dieß allerdings zur vollen Gewißheit nicht gebracht werden, so bleibt uns doch ein triftiger Beweis dafür übrig, daß von jüdischer Seite um diese Zeit im Pontus arg gewühlt worden sein muß. Dieser Beweis liegt in dem Judenhaß, der die psychologische Grundlage des Systems von Marcion bildet, ein Haß der sich sicher nicht in der Studierstube gebildet, nicht als Folge theoretischer Principien ergeben, sondern von dem eher anzunehmen, daß er diese Principien aus sich selbst hervorgetrieben. Wüßten wir sonst von den Begebenheiten im Pontus nichts, hätten wir bloß diese einzige Thatsache des Judenhasses von Seite einer jedenfalls nicht unbedeutenden Persönlichkeit, so hätten wir daraus zu schließen, daß die Rolle, welche die Juden im Pontus spielten, keine geringfügige gewesen sein kann, sondern daß sie sich in einer die Nichtjuden tief verletzenden Weise geltend gemacht haben müssen. Steht aber dieses fest, so versteht es sich von selbst, daß in erster Linie es die Christen im Pontus waren, auf welche sich die Agitation der Juden richtete, und es mögen an ihnen alle die Künste versucht worden sein, die wir im angeführten Aufsatz beschrieben

haben. Auch wäre recht wohl möglich, daß zu dem großen Abfall, den Johannes in seinem ersten Briefe (2, 18) constatirt, der Pontus nicht den kleinsten Beitrag geliefert. Denn es ist wohl im Auge zu behalten, daß die Agitation der Juden eine Saite des menschlichen Herzens berührte, die man, wie wir ja dieß in unsern Tagen erfahren, zu keiner Zeit umsonst in Bewegung setzt, nämlich den Haß gegen den Unterdrücker der eigenen Nationalität. Wie viele Christen mag es damals im Pontus, in ganz Vorderasien, gegeben haben, die dem Haß gegen Rom ihre eigene Religion nachstellten, und welche sich auf die Seite wandten, welche diesem Haß Befriedigung zu verschaffen schien.

Daß ein solcher Schritt ihnen nicht zu schwer wurde, dafür sorgten die ebionitischen und doketischen Sectenhäupter, die System über System erdachten, um eine Vermittlung zwischen Judenthum und Christenthum herzustellen, eine Vermittlung, die im Wesentlichen darauf hinauslief, auf der einen Seite bezüglich des göttlichen Wesens das starre Einpersönlichkeitsdogma des Rabbinismus zu wahren, auf der andern aber den christlichen Vorstellungen über die Person Jesu möglichst Rechnung zu tragen. Unter diesen Sectenhäuptern nahm Cerinthus eine hervorragende Stellung ein. Er war, wie man wohl nicht in Abrede ziehen kann, Nationaljude und sein System ist der Art, daß es, unter dem bloß dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet, von jedem Rabbiner adoptirt werden konnte. Daß er die Welt von einer untergeordneten Kraft (a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate quae est super universa, wie Irenäus 1, 26, 1 sagt) geschaffen sein läßt, ist ein Theologumenon, das dem Rabbinismus nicht wider-

spricht, und von dem sich sogar Spuren im Talmud finden [1]). Von den Rabbinen seiner Zeit wich er hauptsächlich nur darin ab, daß er Jesus nicht blos an Weisheit und Tugend über die übrigen Menschen hinausstellte, sondern daß er ihn auch als Wunderthäter anerkannte. Diese Wunderwirksamkeit erklärte er damit, daß sich bei der Taufe der χριςὸς auf Jesus herabgelassen habe und bei ihm geblieben sei bis zu seinem Tode. Eine solche Auffassung Jesu war allerdings den Rabbinen fremd, aber sie konnten sie gewähren lassen, denn die Vorstellung eines bloß idealen χριςὸς, der im Laufe der Geschichte in verschiedenen Persönlichkeiten wirksam gewesen, war selbst dem Judenthum vor der Zerstörung Jerusalems nicht unbekannt [2]). Die Frage reducirte sich also darauf, ob das Synedrium seiner Zeit recht gehandelt, indem es Jesus zum Tode verurtheilte, und wenn auch die Rabbinen nicht geneigt waren, diese Frage zu verneinen, so konnten sie doch die Verneinung Angesichts dessen, was die „Väter" immer an den Propheten gethan, unbedenklich zulassen. Allein auch den weniger tief blickenden oder noch auf den ersten Unterrichtsstufen stehenden Christen bot sich die Ansicht Cerinths über Jesus auf den ersten Anblick schwerlich als eine verwerfliche dar. Sie muthete ihnen ja nicht zu, in Jesus den Messias zu verläugnen und ließ ihnen die Möglichkeit offen, seine Lehre als eine göttliche anzuerkennen. Ebendeßwegen eignete sich auch das System Cerinths besser als irgend eines der gleichzeitigen Häretiker, eine synkretistische Coalition zwischen

1) Vergl. Grätz, Gnosticismus u. Judenthum. S. 43 ff.

2) Vergl. Otto, die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. S. 120 ff.

Juden und Christen zu Stande zu bringen und damit letztere für die Bestrebungen der erstern empfänglich zu machen. Wenn also Cerinth im Pontus wirksam war, so wird man annehmen müssen, daß hauptsächlich er es war, dessen sich die jüdische Propaganda bediente, um die dortigen Christen in ihre Netze zu ziehen.

Nach diesen Auseinandersetzungen wird es nicht schwer sein, sich eine Vorstellung über die scripta vel epistolae zu bilden, welche Cerinth aus dem Pontus an Johannes überbrachte, und die Beziehung herauszufinden, in welcher sie zur Abfassung des vierten Evangelium standen. Eine Wirksamkeit, wie wir sie von Cerinthus voraussetzen, läßt sich nicht denken ohne die Annahme, daß er auf vielfache Opposition gestoßen sei. Als der natürliche Schiedsrichter in solchen Streitigkeiten mußte der noch am Leben befindliche Lieblingsschüler des Herrn, der Apostel Johannes, erscheinen und man wird nicht zweifeln dürfen, daß von christlicher Seite Berufung auf ihn eingelegt worden. Der Weg, diese Berufung auszuführen, ergab sich aus den Verhältnissen von selbst: es war der schriftliche. In dieser Beziehung ist es nicht unwahrscheinlich, daß je nach den verschiedenen Standpuncten verschiedene Schriften aufgesetzt wurden, in denen dem Apostel die Sachlage auseinandergesetzt und die Puncte formulirt wurden, über welche man von ihm authentische Auskunft verlangte. Daß Cerinthus sich selbst zum Ueberbringer solcher Schriften hergab, darf nicht auffallen. Er mochte wohl die Hoffnung hegen, durch mündliche Erläuterungen den Apostel auf seine Seite zu bringen; denn auch dieser war geborner Jude und daß er an Wohl und Wehe seines Volkes, ähnlich wie der Apostel Paulus (Röm. 9, 1 ff.), den innigsten Antheil nahm, be-

weist neben vielem andern das beredte Schweigen, das er in seinem Evangelium bezüglich des großen Nationalunglücks, bezüglich der Zerstörung Jerusalems, beobachtet. Darnach enthält auch der vierte Satz unseres Fragmentes nichts, was nicht von Papias herrühren könnte, und wir dürfen ihn unbedenklich als eine Erweiterung unserer Kenntnisse über die Entstehungsgeschichte des Johannesevangelium betrachten. Bisher wußten wir aus dem Muratorischen Fragment und aus Hieronymus nur so viel, daß dieses Evangelium der Aufmunterung von Bischöfen Asiens seinen Ursprung verdankt. Hier aber erfahren wir, was, wenn nicht die bewirkende, so doch sicher die mitwirkende Ursache dieser Aufmunterung gewesen.

Indem wir damit unsere Auseinandersetzung schließen, sei es uns erlaubt, eine Bemerkung beizufügen, mit der wir auf schon gesagtes zurückkommen. Wir mißkennen nicht, daß die Correctur: Cerinthus statt Marcion, im dritten Satz etwas gewaltsames hat, und wir sehen die Einreden voraus, zu denen sie Veranlassung geben wird. Wir selbst sind am allerwenigsten Liebhaber von solchen critischen Gewaltthätigkeiten und wir würden uns zu dem fraglichen Verfahren nicht herbeigelassen haben, wenn es uns nicht evident berechtigt erschienen wäre. Allein gesetzt, wir hätten mit unserer Verbesserung das Richtige nicht getroffen, so verliert dadurch das Fragment des Thomasius nicht wesentlich an Werth. Die Nachricht des ersten Satzes steht fest und auch die des zweiten ist durch den Prolog des Corderius wenigstens als altes, wenn auch nicht unmittelbar von Papias herrührendes, Zeugniß wohl vor Anfechtung sicher gestellt. In Betreff des dritten und vierten Satzes hätte man eben anzunehmen, daß der ur-

sprüngliche Verfasser des Fragmentes aus verschiedenen Quellen geschöpft habe und daß solches bei derartigen Arbeiten geschehen sei, dafür liefert der eben genannte Prolog ein belehrendes Beispiel. Der Verfasser desselben hat sich in der Hauptsache die bekannte Eusebianische Ergänzungshypothese angeeignet, und doch berichtet er auch zugleich, daß Johannes dem Papias sein Evangelium dictirt habe, ohne zu ahnen, welchen schlechten Gefallen er damit dem „Vater der Kirchengeschichte" erwies.

2.

Noch einmal über Irenäus adv. haer. 3, 1, 1.

Mit der von uns in der Quartalschrift 1858. S. 495 ff. gegebenen Erklärung der oben verzeichneten Stelle sind wir nicht durchgedrungen. Direct gegen dieselbe hat sich Ewald (Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, IX, S. 198) ausgesprochen; von anderer Seite ist sie in einer Weise ignorirt worden, die einer Abweisung der von uns aufgestellten Ansicht gleichkommt. Es liegt uns also ob, dieselbe, wenn nicht besser, doch ausführlicher zu begründen. Indem wir uns dieser Aufgabe unterziehen, sind wir uns bewußt, daß es uns nicht um das Rechthaben zu thun ist. Zu den folgeschwersten Mißständen der neutestamentlichen Einleitung rechnen wir in erster Linie die Unsicherheit in Bestimmung der Abfassungszeit der drei ersten Evangelien, und daß diese zu gutem Theil durch die von uns als irrig dargestellte Auffassung der Angaben des Irenäus verursacht wird, ist bekannte Thatsache. Das Zeugniß eines Irenäus läßt sich nicht so leicht bei Seite schieben und doch steht das, was man in der fraglichen Richtung herkömmlich denselben sagen läßt, nicht nur mit andern äußern Zeugnissen des christlichen Alterthums, sondern auch mit den Ergebnissen einer umsichtigen innern Critik in schreiendem Widerspruch. Deßwegen glauben wir nicht etwas über-

flüssiges zu thun, wenn wir nichts unterlassen, um einer richtigen Auffassung der Aussagen des gallischen Kirchenvaters Anerkennung zu verschaffen. Zum Ausgangspunct nehmen wir die scharfe — übrigens nicht gegen uns gerichtete — Bemerkung Nolte's in seiner Recension der Valroger'schen Einleitung (Qu.S. 1862. S. 338): „Es ist in Wahrheit ein eitles Bemühen, ἔξοδος anders als durch excessum erklären zu wollen, d. h. = mortem; den Gläubigen war dieß ein höchst geläufiger Ausdruck. Der Zusammenhang erfordert gebieterisch diese Erklärung."

Daß excessus für sich allein im Sinn von Tod gebraucht werden kann, unterliegt keinem Zweifel. Allein es bezeichnet nicht jeden Tod. Der Ausdruck z. B. post Davi excessum wäre im Lateinischen eine ebenso niedrig komische Wendung, wie wenn wir im Deutschen sagen wollten: nach des Hausknechts hochseligem Abscheiden. Hinter einem Tod, der mit excessus bezeichnet wird, steht das Eheu, Deus fio des Vespasian, indem jenes Wort regelmäßig nur von dem Ableben solcher Personen gebraucht wird, die mit dem Tode der Apotheose entgegen gingen. Characteristisch für diesen Sprachgebrauch schon in der republicanischen Zeit ist die Wendung, welcher Cicero, de rep. II, 30, sich in Bezug auf den Tod des Romulus bedient: post obitum vel potius excessum Romuli. (Man vergleiche auch de legg. I. 1.) In der Kaiserzeit reservirte die Hofetikette den Ausdruck excessus für den Tod der Kaiser, wie aus Tacitus (Annal. I, 7 u. 14) erhellt. Mit Rücksicht auf diese Etikette gebraucht auch Tertullian, Apol. 25, den Ausdruck excessus imperatoris, aber offenbar zugleich auch in der Absicht, dem Hohne über das Nichtwissen der Cybele noch einen weitern Stachel dadurch hinzuzufügen,

daß er auf den mit diesem Ausdruck unzertrennlich verbundenen Gedanken an die Apotheose der Kaiser anspielte. In ähnlicher Weise ist es als ein berechneter Fehler gegen die Etikette anzusehen, wenn Lactanz de mortt. perss. 50[1]) den Tod des Candidianus nur exitus nennt, wenn er überhaupt in dieser Schrift das Wort excessus vermeidet.

Unter diesen Umständen empfahl sich den Christen der drei ersten Jahrhunderte das Wort excessus sicher nicht, um damit den Tod eines der ihrigen zu bezeichnen, sei's daß sie auf die mit der Grundbedeutung desselben zusammenhängende Vorstellung einer Apotheose, sei's daß sie auf den Gebrauch blickten, der es für ihre Verfolger — denn das waren alle Kaiser, nur die einen mehr, die andern weniger, — reservirte. In der That vermeidet auch die lateinische Bibelübersetzung das Wort excessus in der Bedeutung Tod mit sichtlicher Beflissenheit und bietet dasselbe, jedoch mit der Beifügung vitae, nur zweimal dar, nämlich 2 Macc. 4, 7 u. 10, 9, das erstemal von dem Tode des Seleucus, das zweitemal von dem des Antiochus, zweier Herrscher, deren Ableben mit der für die Verfolger auf dem Cäsarenstuhl reservirten Benennung zu bezeichnen, nahe genug lag, jedenfalls aber christlichen Anschauungen nicht widerstrebte. Dafür, daß ein Christ während des genannten Zeitraums den Tod eines Christen mit excessus ausgedrückt hätte, weiß ich im Augenblick nur ein einziges Beispiel zu nennen. Denn die Stelle des Tertullian ad ux. II, 1 . . . Nunc ad secunda consilia convertamur, respectu humanae infirmitatis, quarumdam exemplis admonentibus,

---

1) Vielleicht auch ibid. c. 7, je nachdem man die Lücke der Handschrift ergänzt.

quae divortio vel mariti *excessu* oblata continentiae occasione non modo abjecerunt opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem disciplinae meminisse voluerunt, ne in Domino potissimum nuberent — kann mit Sicherheit hieher nicht bezogen werden. Die Scandalfälle, die Tertullian im Auge hatte, sind uns ebenso unbekannt, als sie damals ohne Zweifel allgemein bekannt waren. Der Gemahl der Dame, welche mariti excessu Gelegenheit zu Uebung der Enthaltsamkeit erlangte, konnte auch ein Heide gewesen sein, wie der Mann, dem sie als Wittwe zu zweiter Ehe die Hand reichte. Das Beispiel aber, das wir im Auge haben, bietet uns Cyprian. ep. III., wo er in Bezug auf den Tod des Pabst Fabian schreibt: Cum de *excessu* boni viri collegae mei rumor apud nos incertus esset,.... accepi a vobis literas... quibus plenissime de glorioso ejus *exitu* instruerer ... Entscheidend ist übrigens, wie man leicht sieht, auch diese Stelle nicht. Von excessus spricht der rumor, der christliche Bischof dagegen von exitus. Bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts mochte sich bei Heiden in der Umgangssprache der Gebrauch gebildet haben, nicht nur den Tod eines Kaisers, sondern den jedes hervorragenden Mannes excessus zu nennen und diesem Gebrauch konnte Cyprian sich fügen, soweit es nur galt den Inhalt des umlaufenden Gerüchtes anzugeben [1]).

---

1) Das Wort excessit findet sich bei Böckh C. J. G. nro. 3309 allerdings auch einmal in einer bilinguen (griechisch-lateinischen) Grabschrift, die von dem Herausgeber für eine christliche gehalten wird. Allein Rossi, inscr. christ. p. I. p. 15, drückt sich sehr zweifelhaft über die Christlichkeit derselben aus und jedenfalls ist sie ziemlich späten Ursprungs, indem sie nach den auf ihr genannten Consuln in das J. 263 zu verlegen ist.

Indeß wollen wir nicht läugnen, daß sich außer dem angeführten Beispiel noch andere finden mögen. Was wir läugnen, ist, daß die Bezeichnung excessus für den Tod eines Christen vor dem vierten Jahrhundert „höchst geläufig" gewesen. Daher geben wir auch zu, daß, wenn wir nur die lateinische Uebersetzung des Irenäus hätten, das post vero horum excessum allerdings vom Tode der betreffenden Apostel verstanden werden könne. Allein die größere Probabilität vermöchten wir dieser Ansicht nicht zuzuschreiben; es will uns vielmehr bedünken, daß, wenn das fragliche excessus im Sinn von Tod aufgefaßt werden müßte, dieß ein weiterer Beweis wäre für die von Dodwell, Sabatier und Andern vertheidigte Annahme, wornach die Uebersetzung des Irenäus in das vierte, fünfte oder gar sechste Jahrhundert zu verlegen wäre. Wir halten diese Annahme für einen Irrthum, aber eben deßwegen muß man, wie wir glauben, festhalten, der Uebersetzer habe das ihm zu Wiedergebung von ἔξοδος sich zunächst darbietende exitus absichtlich vermieden und dafür excessus gewählt, weil er fürchten mußte, daß seine Leser das erstere Wort weit leichter im Sinne von Tod auffassen würden als das zweite.

Was aber nach der lateinischen Uebersetzung, wir wollen nicht sagen zweifelhaft, sondern nur strittig sein kann, findet seine Erledigung durch Beiziehung des griechischen Grundtextes. Das ἔξοδος, das dieser bietet, unterscheidet sich von dem lat. excessus gerade darin, daß es niemals für sich allein die Bedeutung Tod hat. Der Fund Ewalds, daß μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον nur eine Abkürzung sei für die später bei Irenäus (III. 3, 4) vorkommende Formel ἐξῆλθε τοῦ βίου, hat feil neben den „Teufelchen", mit

welchen er im Jahre des Heils 1850 die staunende Welt überrascht hat [1]), und beweist nur, was dieser Mann alles zu behaupten fähig ist. Die griechische Religion, so ähnlich sonst der römischen, enthält die Vorstellung einer Apotheose in der Form, wie sie dem Gebrauch des Wortes excessus zur Bezeichnung des Todes zu Grunde liegt, nicht, und so konnte auch *ἔξοδος* nie die Bedeutung Tod erhalten. Es heißt nichts anderes als Ausgang und wenn der Ausgang aus dem Leben gemeint ist, so ist schlechterdings nothwendig, daß dieß durch eine Beifügung, wie *τοῦ βίου* oder *ἐκ τοῦ βίου*, ausgedrückt oder durch den Zusammenhang außer Zweifel gestellt werde. Die Exegeten und Lexicographen des N. T. haben, seit Grotius das Mährchen von der gleichen Bedeutung der Worte *ἔξοδος* und excessus aufgebracht, alle Winkel der griechischen Profanliteratur durchstöbert, um Belegstellen für diesen Sprachgebrauch zu finden, allein wie Philologen vom Fach über den Erfolg dieser Bemühungen denken, zeigt am besten das wegwerfende Urtheil, das in dieser Beziehung Valckenär mit Bezug auf Elsner's Observationes sacrae ausspricht. Er sagt zu Eur. Phoen. v. 766 [2]): Vereor, ne quis sacras conscribillans observationes hoc etiam abusus loco *ἐξόδους* vel *ἔξοδον* hic *obitum* vel *exitum vitae* nobis interpretetur;

---

1) Für die Leser, die nicht in der Lage sind, von Ewalds literarischen Producten Kenntniß nehmen zu müssen, bemerke ich, daß derselbe in dem Buche „die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt" (Göttingen 1850) das Wort *δαιμόνιον*, so oft es vorkommt, mit Teufelchen übersetzt, eine Uebersetzung, die sicher ebenso von gründlicher Kenntniß der griechischen Sprache, als von geläutertem Geschmack Zeugniß gibt.

2) Der Vers lautet: *τὴν πρόσθε ποιῶ νῦν ἐπ' ἐξόδοις ἐμαῖς.*

quomodo Jacobum Elsnerum Obs. sacr. t. I. p. 219 vocem cepisse memini in Heracliti Alleg. Hom. p. 420 *ἄχρι τῆς ἀναιρέσεως τοῦ Πατρόκλου καὶ τῆς δι' ἐκεῖνον Ἀχιλλέως ἐξόδου*, cum Achillis exitus ad pugnam denotetur. Allerdings sind die Fehlgriffe, die man gemacht, nicht immer so augenfällig, wie der, welcher das sehr unzweideutige Compliment Walckenärs hervorgerufen, allein eine nur oberflächliche Untersuchung aller von Wetstein, Suicer, Elsner, Löser u. s. f. angeführten Stellen wird schon zu dem Resultate führen, daß sie nur mißbräuchlich zu Bestätigung des fraglichen Sprachgebrauchs herbeigezogen wurden. Ebenso wenig liefert aber auch die biblische, beziehungsweise christliche Gräcität einen Beweis für denselben. Die Stellen, auf die man sich bezieht, zeigen allerdings, daß, wenn man das Wort *ἔξοδος* im Sinne von Ausgang aus dem Leben brauchte, man die Beifügung von *τοῦ βίου* oder *ἐκ τοῦ βίου* nicht immer für nothwendig erachtete, aber sie zeigen auch, daß dieß nur in solchen Fällen geschah, wo diese Beifügung bereits im Zusammenhang ausgedrückt lag, und wo ihre förmliche Aufnahme zum Theil sogar ein Sprachfehler gewesen wäre. So war, wenn es Sap. 7, 6 heißt: *μία πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον ἔξοδός τε ἴση*, die Hinzusetzung von *ἐκ τοῦ βίου* höchst überflüssig, da die Relation des *ἔξοδος* zu dem *εἴσοδος εἰς τὸν βίον* schon an die Hand gab, was für ein Ausgang gemeint sei. Ebenso überflüssig war sie in demselben Buche, 3, 2, wo es heißt: *καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἡ ἔξοδος αὐτῶν*, denn es geht unmittelbar vorher: *ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι*, was sicher genügte, um über den eigentlichen Sinn des Tropus *ἔξοδος* keinen Zweifel zu lassen. Nicht anders steht die Sache bezüglich des *μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον*, 2 Petr. 1, 15. Da der Apostel im

unmittelbar vorhergehenden von der *ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος μου* gesprochen, so war es zum mindesten überflüssig, das *ἔξοδος* noch durch eine Beifügung näher zu bestimmen, indem eine andere Deutung desselben als von dem Tod durch den Zusammenhang ausgeschlossen war. Man sieht leicht, es würde Muth dazu gehören, auf diese Stellen die Behauptung gründen zu wollen, daß *ἔξοδος* für sich allein die nämliche Bedeutung haben könne wie excessus. Andere Beweisstellen gibt es aber nicht; denn Luc. 9, 31 kann nicht als solche angesehen werden, wie sich schon aus der Thatsache ergibt, daß alle die vergebliche Mühe, welche die Exegeten des N. T. aufgewendet, um dem *ἔξοδος* die Bedeutung Tod zu vindiciren, nur den Zweck hatte, eine allerdings fast zur sententia communis gewordene Deutung dieser Stelle zu rechtfertigen. Sie lautet nämlich: *Μωυσῆς καὶ Ἠλίας .... ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἔμελλε πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ.* Hier haben sich nun die Exegeten in den Kopf gesetzt, das Gespräch könne sich blos auf den Tod des Herrn bezogen haben, und somit mußte für *ἔξοδος* diese Bedeutung in Anspruch genommen werden. Allein man sieht auch auf den ersten Blick, wie willkührlich ein solches Verfahren ist. Es liegt überall kein Grund vor, anzunehmen, die Reden der beiden Repräsentanten des Alten Testaments hätten sich nur auf den Tod Jesu beschränkt und nicht auch auf seine Auferstehung und Himmelfahrt ausgedehnt. Der Ausdruck *ἔξοδος* steht nicht entgegen; er ist allgemein genug, um auf alle diese Momente im Leben Jesu zusammen bezogen werden zu können und, wie ich glaube, hat ihn Lucas nach seiner Art gerade wegen dieser Allgemeinheit gewählt. Ist aber dieß der Fall, so kommt ihm keine andere Bedeutung zu, als die des Aus-

gangs, und es ist über die Art und Weise, wie dieser Ausgang sich vollziehen sollte, hier gar nichts angedeutet, sondern es wird den Lesern überlassen, aus dem weitern Verlauf der Darstellung sich darüber zu unterrichten. Daß aber ein solcher bei dem Kreuzestod zwischen zwei Schächern stehen bleiben und nicht bis zum Sitzen zur Rechten Gottes vorschreiten werde, daran hat Lucas sicher nicht gedacht.

Darnach steht fest, daß ἔξοδος für sich allein schlechterdings die Bedeutung Tod nicht haben kann. Es müßte also, wenn das μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον bei Irenäus vom Tod der betreffenden Apostel verstanden werden sollte, diesen Sinn durch den Zusammenhang bekommen. Wirklich treffen auch Nolte und Ewald darin zusammen, daß sie sich für die Richtigkeit ihrer Auffassung auf den Zusammenhang berufen. Wie sie aber diesen sich zurechtlegen, ist weder von dem einen noch von dem andern ausgeführt und zwar, wie wir glauben, aus sehr zureichenden Gründen. Wir haben in dieser Beziehung in unserm frühern Aufsatz nur auf ein Moment hingewiesen, das allerdings für sich allein schon geeignet ist, die Frage zu entscheiden. Es ist dieß die Relation, die zwischen dem ἔξοδος und dem im unmittelbar vorhergehenden Satze stehenden exibant (also einem ἐξῆλθον oder ἐξεπορεύθησαν im Grundtext) stattfindet. Man mag von der schriftstellerischen Befähigung des Irenäus so gering denken, als man will: den Fehler wird man ihm nicht aufbürden dürfen, daß er in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen denselben Begriff das einemal im eigentlichen, das anderemal im uneigentlichen Sinn genommen habe, ohne diesen Wechsel der Vorstellung irgendwie anzudeuten. Hier kann nur die Wahl sein, entweder mit dem ἔξοδος das exibant im uneigentlichen, oder aber mit dem exibant das

ἔξοδος im eigentlichen Sinn zu fassen. Da aber ersteres einfach absurd ist, so wird die Wahl nicht lange schwanken: man wird mit uns ἔξοδος für die substantivische Wendung des durch exibant und seine Beifügungen ausgedrückten Gedankens halten, also von dem Ausgehen der Apostel zur Verkündigung des Evangelium verstehen müssen.

Dieses Verfahren in Herstellung des Zusammenhangs wird man vielleicht geneigt sein, als ein rein äußerliches zu bezeichnen. Wir wollen dieß zugeben, obwohl wir nicht sehen, inwiefern es ein Fehler sein soll, und uns demnach der Aufgabe unterziehen, aus dem innern Gedankennexus den Nachweis zu führen, daß Irenäus sein ἔξοδος nicht im Sinne von Tod gebraucht haben kann. Indem nämlich derselbe die Darlegung beginnt, daß die Kirche die Lehre des Heils und zwar durch Vermittlung der Apostel besitze, begegnet ihm der Einwurf, der damals, wie wir auch aus Tertullian ersehen, von Seite der Gnostiker oft genug wiederholt wurde, der Einwurf, daß die Apostel eher gepredigt als sie die vollkommene Erkenntniß gehabt hätten. Diesen Einwurf sucht nun Irenäus, ehe er in seiner Beweisführung weiter schreitet, zu beseitigen. Seine Argumentation ist, wenn auch vielleicht nicht allseitig genügend, doch ebenso klar als einfach. Um sie aber richtig zu verstehen, muß man zunächst wohl im Auge behalten, daß es nicht die Personen der Apostel sind, welche Irenäus gegen den angeführten Einwurf in Schutz zu nehmen hat, sondern das, was die Kirche von ihnen hat, die Evangelien und die mündliche Ueberlieferung, und in Betreff der letztern darf man ja nicht vergessen, welche eigenthümliche Stellung zu ihr er der Römischen Kirche zuweist. Für seinen Zweck genügte es vollständig, wenn er zeigte, daß weder die Ent-

stehung der Evangelien, noch die Gründung der römischen Kirche durch jenen Einwurf getroffen werde. Außerdem ist höchst wahrscheinlich, daß Irenäus den Grundgedanken seiner Argumentation von anderwärts her, nämlich aus dem von ihm auch sonst fleißig benützten Brief des Römischen Clemens an die Corinthier entlehnte. Dieser sagt, c. 42, von den Aposteln: *παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναςάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςοῦ, καὶ πιςωθέντες ἐν τῷ λόγῳ, τοῦ Θεοῦ, μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι, τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι.* Vergleicht man diese Stelle mit den Worten des Irenäus von Postea enim quam an, so wird die auffallende Verwandtschaft des Gedankengangs wohl keinem Leser entgehen und erwägt man ferner, daß der Clemensbrief in der alten Kirche zu den *ἀναγινωσκόμενα* gehörte, also fast ein gleiches Ansehen genoß, wie die heiligen Schriften, so wird die Schlußfolgerung, daß diese Verwandtschaft nicht zufällig sei, sondern auf Benutzung des Vorgängers beruhe, schwerlich viel Widerspruch finden. Indessen hat, wie man auf den ersten Blick sieht, Irenäus die Stelle nicht wörtlich, sondern mit Veränderungen herübergenommen, von denen für unsern Zweck besonders eine von Bedeutung ist. Obwohl nämlich nach der ganzen Construction des Satzes bei Clemens kein Zweifel darüber sein kann, daß er das *ἐξέρχεσθαι* der Apostel als das Spätere; dagegen die Ausrüstung derselben für ihren Beruf als das Frühere bezeichnen will, so wollte doch Irenäus gerade diesen Umstand noch stärker hervorheben. Man fühlt das aus der lateinischen Uebersetzung noch ganz deutlich heraus. Das postea enim quam derselben weist nämlich entschieden

auf ein *μετὰ γὰρ* im Urtext zurück und Irenäus muß also seinen Satz begonnen haben: *μετὰ γὰρ τὸ ἀναςῆναι τὸν κύριον κτλ.* Die weitere Rückübersetzung macht allerdings Schwierigkeiten, wie das auch Thiersch (Theol. Studien und Critiken 1842. S. 512 ff.) gefunden, der sich dadurch verleiten ließ, den Satz mit *ἐπεὶ* anzufangen. Es fragt sich nämlich, wie der asyndetisch beigefügte Satztheil de omnibus adimpleti — agnitionem zu behandeln, ob er zum Vorhergehenden oder zum Nachfolgenden zu beziehen sei. Wir waren früher geneigt, uns für das erstere zu entscheiden und darnach entweder mit Stieren vor de omnibus ein et einzufügen oder das sunt nach induti zu streichen. Allein mit Rücksicht auf das *μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου* im Clemensbrief, das entschieden mit *ἐξῆλθον* zu verbinden ist, halten wir es für angemessener den fraglichen Satztheil zum Nachsatz zu ziehen und anzunehmen, daß im Grundtext dem adimpleti sunt und dem habuerunt Participien entsprochen haben, die der Uebersetzer nicht richtig aufzulösen wußte. Darnach würde der Satz des Irenäus gelautet haben: *μετὰ γὰρ τὸ ἀναςῆναι τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν καὶ τὸ ἐνδύσασθαι ἐπερχομένου πνεύματος ἁγίου δύναμιν ἐξ ὕψους, περὶ πάντων πεπληροφορημένοι καὶ ἐσχηκότες τὴν τελείαν γνῶσιν ἐξῆλθον εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς κτλ.* Wie man indessen in dieser Beziehung verfahren mag, zweierlei ist jedenfalls sicher, einmal, daß Irenäus seinen Satz mit *μετὰ γὰρ* begonnen und sodann, daß *ἐξῆλθον* das Hauptverbum des sog. Nachsatzes bildet. Hält man aber dieses fest, so erkennt man leicht das Characteristische der Wendung, welche Irenäus dem Satze des Clemens gegeben. Während dieser für eine rabulistische Auslegung noch die Möglichkeit offen ließ, die Ausrüstung

der Apostel für ihren Beruf und ihren Ausgang zur Predigt in alle Welt wenigstens gleichzeitig zu setzen, wird bei Irenäus auf's schärfste betont, daß jene Thatsache dieser vorausgegangen sei.

Fragt man sich, warum der gallische Kirchenvater auf dieses Moment so großen Nachdruck gelegt, so ergibt sich die Antwort und damit der Schlüssel zu Auffassung des ganzen Abschnittes von selbst. Der Ausgang der Apostel in alle Welt ist der Punct, den Irenäus in der obschwebenden Frage als den entscheidenden betrachtet wissen will. Die allgemeine Frage, ob die Apostel die perfecta agnitio hatten, führt er auf die specielle zurück, ob sie dieselbe bei ihrem ἔξοδος hatten und beantwortet sie, indem er sich in einer damals sicher allgemein verständlichen Weise auf die Auctorität des Clemens stützt, bejahend. Damit hat er zugleich den festen Boden gewonnen, von dem aus er den Angriff seiner Gegner zurückzuweisen vermochte. Er brauchte nur noch nachzuweisen, daß die Abfassung der Evangelien und die Gründung der römischen Kirche in die Zeit nach jenem ἔξοδος falle.

Diesen Nachweis beginnt er mit dem Satze, der in der lateinischen Uebersetzung mit ita anfängt, zunächst in Bezug auf das Evangelium des Matthäus und die Gründung der römischen Kirche. Der letztere Punkt bot keine Schwierigkeit; denn die Gründung einer Kirche in Rom setzte selbstverständlich einen ἔξοδος von Seite der betreffenden Apostel voraus. Anders lag die Sache in Bezug auf das Matthäusevangelium, das, wie Irenäus wohl wußte, vor dem Ausgehen der Apostel in alle Welt abgefaßt war. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, ergreift er das Auskunftsmittel, daß er nicht von der Abfassung sondern von

der Verbreitung dieses Evangelium spricht. Er sagt nicht, wie später bei Johannes: Matthäus hat sein Evangelium herausgegeben, sondern er gebraucht den Ausdruck *ἐξήνεγκεν*, der die Herausgabe als schon geschehen voraussetzt und nur auf die Verbreitung sich bezieht. Der Zweck, den er mit dieser Wendung zu erreichen sucht, ist klar. Konnte er nicht behaupten, daß Matthäus sein Evangelium nach dem *ἔξοδος* der Apostel abgefaßt, so konnte er doch darauf hinweisen, daß er es nach diesem *ἔξοδος* in Verbreitung gesetzt und somit zu einer Zeit bestätigt habe, wo ihm die perfecta agnitio nicht fehlen konnte. Die weitere Darlegung des Irenäus ist leicht verständlich. Indem er auf die Evangelien zu sprechen kommt, die nach seiner Ansicht die Predigt des Petrus und Paulus enthalten, hebt er den Umstand, daß sie nach dem *ἔξοδος* der Apostel verfaßt seien, ausdrücklich hervor, und indem er zuletzt auf das Evangelium des Johannes übergeht, vergißt er nicht zu bemerken, daß derselbe es abgefaßt *ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων*, eine Bemerkung, die man als überflüssige Notiz betrachten müßte, wenn man darin nicht das Bestreben erkennen wollte, auch in Betreff dieses Evangelium nachzuweisen, daß es nach dem *ἔξοδος* der Apostel abgefaßt worden.

Hat man auf diese Weise den Zusammenhang der ganzen Stelle bei Irenäus erkannt, so bedarf es, wie wir glauben, keines weitern Nachweises mehr, daß das *μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον*, auf welches sich unsere Verhandlung bezieht, nur von dem Ausgang der Apostel in alle Welt verstanden werden könne. Man könnte allerdings einwenden, daß auch mit der Erwähnung des Todes der Apostel Petrus und Paulus Irenäus ein Datum gegeben

hätte, das von selbst auf eine dem ἔξοδος der Apostel nachfolgende Zeit hinweisen würde. Allein abgesehen davon, daß eine solche Erwähnung im Zusammenhang durch nichts motivirt ist, denselben vielmehr stören würde; abgesehen von dem stylistischen Fehler, der, wie wir bereits signalisirt, dadurch entstünde, so ist unverkennbar, daß Irenäus die Ansicht hegte, die Evangelien des Marcus und Lucas seien noch zu Lebzeiten der Apostel Petrus und Paulus entstanden. Die Präsentia τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα und τὸ ὑπ' ἐκείνου (Παύλου) κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον lassen keine andere Deutung zu, als daß die Aufschreibung während der Dauer der Verkündigung erfolgt sei und nicht erst nachher, nachdem durch den Tod der betreffenden Apostel dieselbe aufgehört.

Darnach können wir die Tragweite dessen, was uns Irenäus bezeugt, genau umschreiben. In Betreff des Matthäusevangelium deutet er an, daß es vor dem ἔξοδος der Apostel bereits abgefaßt gewesen. In welche Zeit aber dieser ἔξοδος falle, gibt er nicht an und ebensowenig, wie lange vor denselben die Abfassung des fraglichen Evangelium zu verlegen sei. Das muß auf anderm Wege ausgemacht werden. Die Abfassung der Evangelien des Marcus und Lucas verlegt er in den Zeitraum nach dem ἔξοδος, aber so, daß er den Zeitpunct derselben nicht näher präcisirt. Dieser muß also wieder auf anderm Wege ermittelt werden und man hat dabei nur die Schranke einzuhalten, daß man nicht unter das Todesjahr der beiden Gründer der römischen Kirche herabgehen darf. Die Aussage über das Johannesevangelium ist von sich selbst klar. Indem sie aber mit ἔπειτα eingeführt wird, legt sich die Vermuthung nahe, Irenäus habe die Evangelien nach dem

Datum ihrer Entstehung aufführen wollen und sei der Ansicht gewesen, daß das Evangelium des Matthäus zuerst entstanden, daß diesem das des Marcus und diesem das des Lucas gefolgt sei und daß Johannes die Reihe geschlossen habe. Diese Vermuthung wird in Betreff des Matthäusevangelium zur vollen Gewißheit. Indem Irenäus dasselbe allein seiner Entstehung nach vor den ἔξοδος versetzt, erklärt er es zugleich für das zuerst entstandene.

Das ist es, was man bezüglich der Abfassung der Evangelien aus Irenäus entnehmen kann. Auf einem offenbaren, wenn auch bereits durch Jahrhunderte festgehaltenen, Mißverständniß beruht es, wenn man diesen Kirchenvater als Zeugen dafür anruft, daß die Evangelien des Marcus und Lucas erst nach dem Tode des Petrus und Paulus abgefaßt seien. Nicht bloßes Mißverständniß, sondern auch ein Unrecht ist es, das man an Irenäus begeht, wenn man ihn von einer Abfassung des Matthäusevangelium zu der Zeit, wo Petrus und Paulus z u g l e i c h in Rom wirkten, also um das Jahr 67, wie man anzugeben nicht verfehlt, berichten läßt. Denn damit muthet man ihm, der den Römerbrief so fleißig benützte, die Gedankenlosigkeit zu, die Gründung der römischen Kirche mindestens 10 Jahre nach Abfassung dieses Briefes zu versetzen.

2.

Der Dialog Philopatris nach Entstehungszeit, Inhalt und Zweck.

Von Dr. H. Kellner,
Kaplan in Trier.

Unter den Schriften Lucians des Samosateners befindet sich bekanntlich ein Dialog, welcher den Titel *Φιλόπατρις ἢ διδασκόμενος* führt. Derselbe ist ein Produkt höchst eigenthümlicher Art, Form und Anlage sind ziemlich unbeholfen und plump, der Stil schwerfällig, die Sprache affektirt und nicht sehr klassisch. Der Verfasser hat die Liebhaberei gehabt, seine Arbeit in sehr übertriebener Weise mit Citaten aus Homer und andern Dichtern zu schmücken und mit veralteten dichterischen Ausdrücken zu verbrämen; seine zahlreichen Witze sind ohne Salz, zuweilen sogar pöbelhaft, die Gegenstände des Gesprächs sehr lose aneinander gereiht und vieles scheint unter sich und mit der Tendenz des Ganzen, die übrigens am Schlusse klar genug hervortritt, in keinem andern Zusammenhange zu stehen, als daß es sich auf demselben Blatt Papier und unter derselben Ueberschrift befindet. Dies der erste Eindruck,

den dieses sonderbare Produkt schon bei flüchtiger Lektüre macht. Das Einzige, was dasselbe einer größern Aufmerksamkeit würdig macht, ist der Umstand, daß es eine Gegenschrift gegen das Christenthum oder gegen die Christen ist.

Bevor wir indessen auf die Schrift selbst näher eingehen können, müssen wir eine längere kritische Untersuchung über den muthmaßlichen Verfasser beziehungsweise über die Zeit ihrer Entstehung vorausschicken. Der Philopatris befindet sich in den Handschriften unter den Werken des Lucian von Samosata. Allein schon die alten Scholiasten haben an der Echtheit desselben gezweifelt und daher darunter die Bemerkung gesetzt: „Dieser Dialog scheint nicht von Lucian zu sein.“ Die neuere Kritik ist derselben Meinung und hat sie mit entscheidenden Gründen zu unterstützen gewußt. Namentlich hat im vorigen Jahrhundert Joh. Matth. Gesner eine besondere gelehrte und gründliche Abhandlung darüber geschrieben, worin er vorab das überzeugend nachgewiesen hat, daß der Dialog nicht von Lucian sein kann [1]).

Schon die innern Gründe, Stil, Schreibart und die gesammte geistige Physiognomie des Werkchens wären allein im Stande das zu beweisen. Statt der Klarheit Lucians findet sich hier eine dunkle Kürze; Lucian ist geschmackvoll, fein, elegant, hier ist alles plump und ungeschickt; Lucian weiß mit Sparsamkeit auf effektvolle Weise Stellen aus Dichtern zu verwenden, hier ist alles vollgepfropft mit solchen, die gar nicht einmal recht passen und

1) De aetate et auctoritate dialogi Lucianaei, qui Philopatris inscribitur dissertatio. Sie steht im IX. Bde. der Zweibr. Ausg. Lucians, nach welcher von uns citirt wird.

oft rein an den Haaren herbeigezogen sind; Lucian hat treffenden launigen Witz, der auch die Lachlust des einsamen Gelehrten in seinem Studierzimmer nach ein paar Jahrtausenden noch reizen kann, hier ist alles so frostig, schwülstig und affektirt. Obwohl alle so urtheilten, welche hierin ein Urtheil haben, so stehen doch solche Gründe als zu subjektiv in keinem rechten Ansehen und darum wollen wir zu objektiveren übergehen.

Ein solcher liegt schon in dem Umstande, daß der Verfasser des Philopatris sich in christlichen Dingen viel besser unterrichtet zeigt, als es Lucian, nach seinen unbestritten echten Schriften zu urtheilen, gewesen ist. Danach beschränkt sich seine Kenntniß vom dogmatischen Inhalte des Christenthums auf Folgendes: Die Christen verehren einen in Palästina gekreuzigten Sophisten, welcher der Urheber ihrer neuen Mysterien ist. (Daß sie denselben für Gott halten, das scheint ihm gänzlich entgangen zu sein.) Sie verachten und verschmähen alle andern Kulte und glauben an eine Unsterblichkeit der Seele. Sie haben heilige Bücher, welche von den gelehrteren unter ihnen ausgelegt werden. Diejenigen der Ihrigen, welche die bei ihnen geltenden Gesetze übertreten, schließen sie von ihrer Gemeinschaft aus. Auf diese paar Sätze läßt sich zurückführen was Lucian im „Tod des Peregrinus“ von den Lehren der Christen sagt. Die Anspielungen aber, welche in einigen andern Schriften im Philopseudes, Alexander und in der „wahren Geschichte“ vorkommen, betreffen den Lehrinhalt des Christenthums gar nicht. Ganz andere Kenntniß davon entwickelt der Verfasser des Philopatris. Denn, wenn er auch dem Umfang nach nicht viel davon mittheilt, so kennt er doch gerade die wichtigsten Dogmen,

die zum Theil unter die disciplina arcani fielen, als die Lehre von der Trinität[1]) ganz genau. Er kennt auch die Lehre von der Schöpfung und macht Anspielungen auf Stellen in den Schriften des Moses und des Apostels Paulus[2]), welche eine ins Einzelne gehende Kenntniß derselben verrathen.

Entscheidender noch ist der Umstand, daß im Philopatris der Traumdeuter Artemidorus von Ephesus erwähnt wird[3]). Dieser Mann, der von väterlicher Seite aus Ephesus, von mütterlicher Seite aber aus dem Lydischen Flecken Daldia stammte und daher bald der Epheser bald der Daldianer genannt wird, schrieb ein Werk über die Kunst die Träume zu deuten: Ὀνειροκριτικά in fünf Büchern, welches noch existirt. Er lebte, wie er in diesem Buche selbst sagt[4]), unter Hadrian und den Antoninen und war also ein jüngerer Zeitgenosse Lucians; denn dieser wurde geboren unter Trajan und starb unter Kommodus. Dies müssen wir vorerst festhalten und sogleich den Umstand hinzunehmen, daß der Philopatris, wie aus den zwei letzten Kapiteln desselben klar hervorgeht, unter einem Kaiser verfaßt wurde, der bedeutende Erfolge über die Perser errang. Sehen wir uns unter den Kaisern um, während deren Regierungszeit Lucian blühte, so sind darunter allerdings einige, welche die Parther mit Glück bekämpften. So Mark Aurel und L. Aelius Verus. Allein

1) Philop. 12 u. 18.
2) Ibid. 13.
3) Ibid. 21.
4) Pauly, Realencyklopädie d. klass. Alterthumswissensch. Artikel Artemidorus und Fabricius Bibl. Gr. IV. cap. 13.

diese können deßhalb nicht gemeint sein, weil im Philopatris nur von einem Kaiser [1]) die Rede ist. Demnach könnte die bezügliche Stelle auf Trajan bezogen werden, welcher sogar Ktesiphon eroberte, wenn nicht eben jene Erwähnung des Buches von Artemidor entgegenstünde, welcher unter Trajan noch nicht lebte und noch weniger ein Buch geschrieben haben konnte, welches, wie er selbst sagt, ein Resultat vieler Untersuchungen und langer Reisen war. Folglich kann der Philopatris nicht von Lucian und noch viel weniger von einem ältern Verfasser wie sogar einige angenommen haben [2]) herrühren.

Zu diesen beiden Gründen fügt Gesner noch hinzu, daß die Erwähnung des Amtes der *ἐξισωταί* [3]) in eine spätere Zeit führe, weil erst Konstantin dieses Amt eingesetzt zu haben scheine. Aber es ist auch nur Schein. Denn die von ihm zum Belege angeführte Stelle des Eusebius [4]) sagt das nicht und überhaupt ist über das Amt der *ἐξισωταί* (peraequatores) zu wenig bekannt, um Schlüsse darauf zu bauen.

Wir möchten statt dessen noch zwei andere Gründe geltend machen. Ein Heide konnte zur Zeit Lucians vom Trinitätsdogma unmöglich die Kenntniß haben, der wir im Philopatris begegnen. Der Philosoph Celsus, ein Zeitgenosse Lucians, der ein Buch über das Christenthum schrieb und dessen Lehren ganz genau zu kennen vorgibt [5]), hat von der Existenz eines solchen Dogmas noch keine

1) *αὐτοκράτωρ* cap. 29.
2) Das Nähere bei Gesner a. a. O. cap. 20.
3) Ibid 20.
4) Vita Constant. IV, 3.
5) Orig. c. Cels. I, 12 u. sonst.

Ahnung. Darum ist es moralisch unmöglich, daß Lucian, der sich doch gar nicht ex professo um die Lehren des Christenthums gekümmert hatte oder überhaupt auch nur ein Zeitgenosse desselben irgend etwas genaueres davon gewußt hätte. Das läßt sich schon wegen der disciplina arcani, welche damals noch streng beobachtet wurde, nicht denken. Erst im vierten Jahrhundert in Folge der Arianischen Streitigkeiten drang eine eigentliche Kenntniß dieses Dogmas unter die Heiden. Wenn also im Philopatris vom „Sohn des Vaters und dem Geist, der vom Vater ausgeht" geredet wird, so werden wir nicht mehr das zweite Jahrhundert als Abfassungszeit festhalten können. Namentlich die schon so scharf fixirte Formel: „der vom Vater ausgeht," ein Zusatz der sich noch nicht einmal im Symbolum von Nicäa findet, führt mindestens ins vierte Jahrhundert.

Auch eine andere Stelle weist auf eine spätere Zeit hin, als das zweite Jahrhundert. Wenn unter dem „schlecht gekleideten Manne aus den Bergen, der sich das Haar hat abscheeren lassen" [1]), ein Mönch zu verstehen ist, worüber alle Ausleger einig sind, so kann der Dialog nicht aus dem zweiten Jahrhundert herrühren. Denn, daß damals auf den Bergen in der Nähe von Konstantinopel, wo die Scene unzweifelhaft spielt, Mönche gewohnt haben sollen, ist historisch unmöglich, weil Paulus von Theben und Antonius, die Urheber des Mönchsthums, erst im dritten Jahrhundert lebten.

Demnach muß man die Ansicht, daß Lucian oder ein noch älterer Schriftsteller der Verfasser des Philopatris gewesen sei, entschieden verwerfen.

1) Philop. 21.

Die zweite Ansicht, welche in Betreff der Entstehungszeit aufgestellt wurde, ist die Gesners selbst, welche dahin geht, daß dieselbe in die Regierung Julian „des Abtrünnigen" zu verlegen sei und sie bestimmt den Zeitpunkt noch genauer als den, wo Julian seinen Parthischen Feldzug angetreten hatte.

Als maßgebend bei Bestimmung der Abfassungszeit muß Folgendes hervorgehoben werden. Wenn der Philopatris ein ernstlich gemeinter Angriff auf das Christenthum sein soll, was nach den darin vorkommenden groben Schmähungen und Spottreden kaum zu bezweifeln ist, so kann er nur unter einem heidnischen Kaiser geschrieben worden sein. Wenn Jemand unter einem christlichen Kaiser solche Dinge hätte schreiben wollen, so würde er denselben zur Verfolgung herausgefordert, unmöglich aber wie der Autor des Philopatris, eine große Belohnung [1]) von demselben erwartet haben. Es kann damals weiterhin nur ein Kaiser, und nicht mehrere, wie es in den spätern Zeiten des Römischen Reiches das Gewöhnliche war, regiert haben. Dieser Kaiser nun hatte einen Krieg gegen die Perser unternommen und schon bedeutende Erfolge gar über sie errungen [2]). Alle diese Umstände passen auf Julian, der auf seinem Feldzuge tief in das Gebiet der Perser eindrang und die große gut befestigte Stadt Perisabor so wie die nur elf Meilen von der Persischen Hauptstadt Ctesiphon gelegene wichtige Festung Maogamalcha eroberte [3]). Ferner wird im Philopatris der Wunsch aus-

1) Ibid. 29. siehe auch unten.

2) Ibid. 28. 29.

3) Gibbon, Gesch. d. Abnahme und d. Falls des Röm. Reichs Bd. IV. cap. 24.

gesprochen, daß der Kaiser, für welchen der unbekannte Verfasser große Sympathien hat, Aegypten wieder in das Joch des Gehorsams bringen (*δουλοῦν*) und den Einfällen der Scythen ein Ende machen möge [1]). Was das erstere angeht, so konnte die Provinz Aegypten bei Julian nicht in Gunst stehen, weil gerade dort die Christen sehr zahlreich waren. Auch mußten sich die Alexandriner seine Ungnade noch in besonderem Maße zugezogen haben, weil sie es gewagt hatten, ihm wegen der Verbannung des geliebten Bischofs Athanasius Vorstellungen zu machen und um die Zurückberufung dieses dem Julian so sehr verhaßten [2]) Mannes zu bitten [3]). Sodann werden die Christen in unserm Dialog nicht Christen sondern Galiläer genannt [4]). Auch das paßt sehr gut in die Zeit Julians. Seit den Zeiten der Apostel war der in Antiochien entstandene Name Christen [5]) (*χριστιανοί*) die bei Juden und Heiden einzig gebräuchliche Bezeichnung der Anhänger der neuen Religion geblieben. Julian hielt diesen Namen für zu ehrenvoll, suchte ihn zu verdrängen und durch den der Galiläer zu ersetzen, welcher ihm minder ehrenvoll zu klingen schien, weil die Apostel meistens aus dem kleinen, den Heiden unbekannten und von Juden verachteten Galiläa stammten. Er selbst nannte darum die Christen niemals anders als Galiläer, ja er machte das durch ein förmliches Gesetz zur amtlichen stehenden Bezeichnung [6]). Es ist natürlich, daß

---

1) Philop. 29.
2) Vgl. Juliani ep. VI. ad Ecdicium.
3) Juliani ep. LI. Vgl. Gibbon a. a. O. cap. 23.
4) Philop. 12.
5) Act. 11, 26.
6) *Γαλιλαίους ἀντὶ χριστιανῶν ὀνομάσας τε καὶ καλεῖσθαι νομοτε-*

dieser Name auch nur während der paar Jahre der Regierung Julians üblich blieb und dann spurlos verschwand, wie alles erkünstelte und gemachte mit der Partei, die es hält, zu verschwinden pflegt.

Die Christen werden endlich in dem Dialoge als unzufriedene, gegen Kaiser und Staat übel gesinnte Menschen geschildert [1]). Unter den Kaisern vor Konstantin lebten die Christen im leidenden Gehorsam und von politischer Unzufriedenheit und Gereiztheit gegen die sie bedrückende heidnische Obrigkeit war keine Rede. Nachdem sie aber unter zwei christlichen Kaisern politische Rechte, ja sogar eine bevorzugte Stellung inne gehabt, konnten sich derartige Gefühle wohl bei ihnen einstellen und wird ihre Stimmung unter Julians Herrschaft keine ganz geduldige und fügsame gewesen sein [2]). Nach dem Tode Julians veröffentlichte Gregor von Nazianz zwei geharnischte „Schmähreden" (Invectivae) gegen ihn, während unter frühern Verfolgern kein Ton politischer Mißstimmung oder Unzufriedenheit seitens der Christen laut geworden war.

Diese Unzufriedenheit gab sich auch in der Form von Ahnungen und Prophezeiungen kund. Man hatte das Siegesbewußtsein des nicht weichenden göttlichen Beistandes, so wie den lebhaften Wunsch, daß das neue heidnische Regiment bald ein Ende nehme, die einen hatten die klare historische Ueberzeugung, daß das Heidenthum abgelebt sei und Julian dem todten Leichnam kein neues Leben ein-

---

θήσας. Gregor. Naz. Orat. III. (invect. I.) Theodoret, H. e. III, 7.

1) Philop. 25. 26.

2) Man vergl. z. B. die freimüthigen Worte, welche der B. Maris von Chalcedon zu Julian sprach. Socr. H. e. III. 10.

hauchen könne, die andern ein dunkles Vorgefühl, daß Gottes Segen nicht bei dem sei, was Julian beginne und daß diesen bald das Verhängniß und das verdiente Strafgericht Gottes treffen werde. Darum werden wir es ganz natürlich finden, wenn man damals vielfach dem Römischen Reiche Unglück wegen des Beginnens Julians und diesem selbst einen baldigen Sturz vorherverkündete. Und so war es auch in der That. So erzählt man von Athanasius, daß als er auf Julians Befehl von seinem Bischofsitze vertrieben aus Alexandrien entweichen mußte, den merkwürdigen Ausspruch gethan habe: „Lasset uns von dannen ziehen, Freunde, es ist nur ein Wölkchen, das bald vorbeigehen wird" [1]. Noch prophetischer ist die Antwort, welche kurze Zeit vor dem Tode des Kaisers ein Antiochener auf die spöttisch triumphirende Frage eines Heiden gab: „Was macht nun euer Zimmermannssohn?" „Er zimmert, lautete die Erwiederung, einen Sarg für Julian" [2]. Aehnliche Dinge werden von dem Alexandrinischen Philosophen Didymus [3] und andern Personen erzählt. Diese Abneigung der Christen gegen Julian und die zum Theil daraus hervorgehenden Unglücksprophezeiungen erklären es auch, wie die Heiden auf den Verdacht kommen konnten, christliche Soldaten des Römischen Heeres hätten Julian meuchlings getödtet. So groß und allgemein die Unzufriedenheit der Christen mit Julian war, so sehr besaß er und seine Handlungen die Sympathie der Heiden. Ganz so wird im Philopatris die Stimmung geschildert. Auf

---

1) Socr. H. e. III, 12.

2) Theodoret. H. e. III, 18. Vgl. c. 19.

3) Sozom. H. e. VI, 2., wo derselbe auch noch ein andres Beispiel der Art von einem Ungenannten berichtet.

die Frage der Christen, wie es in der Stadt stünde, sagt der Heide Kritias: Alle freuen sich und werden sich noch mehr freuen. Jene aber blinzeln mit den Augen und sagen: „Mit nichten, die Stadt liegt in schweren Wehen u. s. w." [1]).

Das sind die Gründe, womit Gesner in seiner Abhandlung die Ansicht vertheidigt, daß der Philopatris unter der Regierung Julians entstanden sei. Niemand wird sagen können, daß diese Begründung schlecht sei, vielmehr wird jene Ansicht, wenn man erwägt, wie schön die einzelnen Gründe unter einander harmoniren, der Gewißheit sehr nahe gebracht. Es läßt sich nur ein Einwand gegen dieselbe vorbringen, nämlich der, daß auch das Heidnische im Philopatris verspottet werde. Gesner hat sich diesen Einwand auch aufgeworfen und dadurch zu lösen gesucht, daß er sagt, der unbekannte Verfasser habe hierin sein Vorbild den echten Lucian nachahmen wollen, der ja auch das Ansehen der Götter arg mit Füßen getreten habe [2]). Wir werden auf diesen Punkt unten zurückkommen, wenn wir von der Tendenz des Ganzen reden und eine andere Erklärung dieses Umstandes geben, weil wir der Meinung sind, daß der Verfasser damit dem Julian keinen Gefallen gethan habe, während er sich doch offenbar bei ihm empfehlen will.

Die dritte Hypothese, daß der fragliche Dialog im Mittelalter entstanden sei, ist von dem Französischen Philologen C. B. Hase aufgestellt worden [3]). Niebuhr hat dieselbe aus dieser Allgemeinheit herausgearbeitet und näher

1) Philop. 24.

2) Dissert. c. 41.

3) In seinen Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi T. IX.

dahin bestimmt, daß er unter der Regierung des Byzantinischen Kaisers Nicephorus Phokas (963—969) und zwar in den beiden letzten Jahren derselben entstanden sei [1]). Seine Gründe sind folgende. Erstens die in Kap. 12. vom Ausgang des hl. Geistes gebrauchte Formel *πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον* sei erst im neunten Jahrhundert entstanden. Niebuhr hat hier offenbar die Formel filioque im Sinn gehabt, über welche allerdings im neunten Jahrhundert sehr viel gestritten wurde. Aber *πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον* ist eine ganz unschuldige Formel, die sich schon im Symbolum der II. allg. Synode vom Jahre 381 findet [2]). Ebenso nichtig ist der andere Grund, daß die Legende von der h. Ursula und ihren Gefährtinnen erwähnt werde. Dieses hatten auch schon ältere Ausleger in den Worten des Philopatris [3]) finden wollen, aber wenn man bei dem Wortlaute stehen bleibt, so liegt gar keine solche Anspielung vor. Denn dort ist ganz einfach, ohne Nennung der h. Ursula von 10000 Jungfrauen die Rede, welche auf Kreta in Stücke gehauen worden wären. Nun ist aber Kreta doch nicht Köln und 10000 Jungfrauen nicht 11000, sondern *μυρίοι* ist eine unbestimmte große Zahl, die hier gesetzt ist, entweder um die Zahl der Jungfrauen, die bei einer uns unbekannten Kalamität [4]) um-

1) Er hat diese Ansicht in der Vorrede zum XI. Bande seiner Ausgabe der Byzantiner S. IX. ausgesprochen und mit ein paar Worten zu begründen gesucht.

2) Hefele, Conciliengesch. Bd. II. S. 11.

3) cap. 9.

4) Der Verfasser mag einen Vorfall im Sinne haben, ähnlich wie der, welcher sich unter Julians Regierung zu Arethusa zutrug, wo viele christliche Jungfrauen von den Heiden auf einem Platze zusammen getrieben und getödtet wurden Gregor. Naz. Orat. III.

kamen, als eine sehr große zu bezeichnen oder in lächerlicher Weise zu übertreiben. Die Siegesbotschaft des Kleolaus [1], lautet der dritte Grund Niebuhrs, beziehe sich auf die Siege des Phokas über die Saracenen und die Hoffnung auf die Wiederunterwerfung Aegyptens und Arabiens, sei bei dem Waffenglück des Phokas zwar immer noch überspannt aber doch nicht gerade thöricht zu nennen. Wir wollen zugeben, daß die Hoffnung auf die Eroberung — Arabiens für einen Griechen des zehnten Jahrhunderts nicht thöricht, sondern bloß überspannt gewesen sei und ebenso den vierten Grund Niebuhrs, daß unter den Scythen [2]) die Bulgaren gemeint seien, so bleiben also noch zwei schwache Gründe übrig. Schwach sind sie deshalb, weil sich wenigstens noch ein Dutzend anderer Kaiser auffinden läßt, auf welche sie sich eben so gut beziehen ließen als auf Phokas. Also die Ansicht Niebuhrs ist der Gesnerschen gegenüber so zu sagen durch gar keine Wahrscheinlichkeitsgründe gestützt. Ueberdies bleibt den Vertretern dieser Ansicht noch die Frage zu beantworten. Wozu soll ein solcher Angriff auf das Christenthum zu einer solchen Zeit dienen? War unter Phokas die Herausgabe einer solchen Schrift, worin die wichtigsten Lehren der herrschenden Religion verspottet werden, klug oder war sie auch nur möglich? Und dann, was soll es heißen, wenn der Verfasser einer solchen Schrift von Phokas eine reichliche Belohnung erwartet? Hatte denn Phokas trotz seiner steten Kriege noch so viel für die Rhetoren übrig und war er so unchristlich, daß er solche Schmähungen gegen die Religion noch belohnt haben

---

1) Philop. 28.
2) Ibid. 29.

würde? Julian hätte das sicher gethan, aber es von Phokas zu erwarten, wäre eine große Einfalt gewesen.

Darum muß man die Niebuhrsche Hypothese ganz fallen lassen. Wenn man sie dennoch halten wollte, so könnte es nur mit der Modification geschehen, daß man wie der Verfasser des Artikels „Philopatris" im Freiburger Kirchenlexikon [1]) sagt, das Ganze sei eine jener vielen Nachahmungen Lucians, welche damals als Schulübung häufig versucht wurden. Damit entgeht man allerdings der zuletzt von uns erhobenen Schwierigkeit. Allein die Literatur jener Zeit ist eine so dürftige, sich meistens auf Auszüge, Wörterbücher, Chrestomathieen und dergleichen beschränkende [2]), daß man es sehr bezweifeln muß, ob damals solche Nachahmungen Lucians so häufig waren. Und dann läßt es sich nicht denken, daß die christlichen Rhetoren jener Zeit sich für ihre Schulübungen ein so gefährliches, unchristliches Thema gestellt haben sollten. Wenn der Philopatris eine bloße Schulübung wäre, so müßte man doch erwarten, daß der Verfasser sich mehr an das theoretische Element, an die Lehren und Anschauungen des Christenthums gehalten hätte als an ihre politischen Erwartungen.

Wir müssen also durch das Uebergewicht der Gründe bewogen der Gesnerschen Ansicht beipflichten, wonach der Philopatris unter der Regierung Julians entstanden ist. Um aber einen bestimmten Verfasser auszumitteln und zu entscheiden, ob etwa ein jüngerer Lucian der Verfasser sei,

---

1) Bd. XII. S. 973.

2) Vgl. Bernhardy, Grundriß d Griech. Lit. Halle, 1836. Bd. 1. S. 463 ff.

dazu fehlt es an allem und jedem Anhaltspunkte. Dagegen geht das mit großer Sicherheit aus einer Stelle des Dialogs [1]) hervor, daß er am Bosporus also jedenfalls in Konstantinopel verfaßt worden ist.

Mit dem, was nun über Zeit und Ort der Abfassung festgestellt worden, harmonirt aufs schönste der Gesammtinhalt und die Tendenz der Schrift, was wir im Folgenden darlegen wollen.

Nach wiederholter aufmerksamer Durchlesung des Philopatris haben wir uns überzeugt, daß dessen Tendenz keine andre sein kann, als die schlimmen Ahnungen der Christen in Betreff Julians, ihre schwarzen Vorhersagungen, die als Haß gegen den Staat und Mangel an Patriotismus geschildert werden, so wie ihre Hoffnungen auf bald anbrechende bessere Zeiten zu verspotten. Das wird einleuchten, wenn man Anfang und Ende des Dialogs zusammenhält. Am Ende erfährt man, was Kritias unter den „schrecklichen Anschlägen und leeren Hoffnungen,“ von welchen er anfangs mit solchem Abscheu redet [2]), gemeint hat. Nebenbei wird noch die Art und Weise der Christen zu belehren, zu widerlegen und zu polemisiren verspottet, und zwar indem die redenden Personen, ohne ihren heidnischen Charakter zu verleugnen, einige christliche Lehren und gewöhnliche populäre Argumentationen der Christen einander vortragen und zugleich karrikiren und ins Lächerliche und Einfältige hinüberziehen. So predigen sich die beiden Hauptpersonen des Dialogs abwechselnd in possenhafter Weise einander vor, indem jede bald Schüler bald

1) Philop. 3.
2) Ibid. 3.

Lehrer ist [1]). Diese Tendenz ist auch schon in der Ueberschrift genugsam angedeutet: Φιλόπατρις ἢ διδασκόμενος. Philopatris heißt der Patriotische, nämlich im Gegensatz zu dem unpatriotischen Benehmen der Christen, Didaskomenos, der sich belehren läßt; nämlich die beiden Unterredenden belehren sich in possenhafter die christliche Art und Weise nachäffender Manier, natürlich nicht um sich zu überzeugen, sondern um die Sache lächerlich zu machen.

Nun können wir zur Darlegung des Inhalts des Dialogs übergehen. Es treten in demselben drei Personen auf, Kritias, Triephon und Kleolaus. Letzterer ist nur Nebenperson und muß am Schluß der Unterredung herbeigelaufen kommen und die Botschaft von der „Eroberung" Babylons bringen. Von den beiden andern Personen ist wieder Kritias der Hauptwortführer. Die Charakterzeichnung der Personen ist mangelhaft, doch so viel klar, daß alle drei Heiden sein sollen. Die Meinung einiger, Triephon sei ein Christ und suche den Kritias von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen, ist eine ganz unberechtigte, da ja gerade Triephon arge Schmähungen und Spottreden gegen das Christenthum ausstößt. Er ist es, der offenbar eine Stelle aus den Briefen des h. Paulus und eine des Moses [2]) verhöhnt; er spottet über die h. Taufe und nennt die Christen „an Geist und Verstand beschorne Glatzköpfe" [3]). Dagegen steht nichts im Wege ihn für einen abgefallenen Christen zu halten, wie es deren unter Julian viele gab,

---

1) So sagt Triephon c. 14. Willst du von den Parzen sprechen, o guter Kritias, dann höre ich wieder mit Lernbegierde dir zu.

2) Ibid. 12 u. 13.

3) Ibid. 26. Sollte in dieser Stelle nicht κεκαρμένοι τὴν κόμην καὶ τὴν διάνοιαν statt κεκαρμένοι τὴν γνώμην κ. τ. λ. zu lesen sein?

da er vorgibt, die Taufe empfangen zu haben [1]). Allerdings spricht Triephon zu Anfang gegen die Mythologie und darum eben hat man ihn für einen Christen angesehen, aber bald (von Kap. 12 an) ändert er seine Sprache gänzlich. Das wäre ein Widerspruch der einfältigsten Art, wenn nicht die ganze Art des Vortrags verriethe, daß die Belehrung eine affektirte, das Ganze eine Parodie sein solle.

Kritias, so beginnt der Dialog, kommt ganz athemlos und verstört daher gerannt. Mit Mühe bringt ihn Triephon etwas zu sich, so daß er wenigstens außer Gefahr ist, in seiner Tollheit und seinem verstörten Wesen mit dem Kopfe gegen die Felsen zu rennen. Nach und nach gelingt es auch so viel aus ihm herauszubringen, daß er durch Reden und Schmähungen, die er hatte anhören müssen, in solche Raserei versetzt worden war [2]). Nachdem Kritias den verschluckten Unsinn und die gehörten Tollheiten in Gestalt einer furchtbaren Blähung von sich gegeben hat, welche so heftig war, daß sie einen Sturm auf dem nahen Propontischen Meere erregte, erst da war er wieder so weit hergestellt, daß er den Triephon einladet, sich mit ihm unter die Platanenbäume zu setzen und seine Erlebnisse zu vernehmen [3]). Diese hanswurstartige Scene bildet die Einleitung zu dem nun folgenden Dialoge, der damit beginnt, daß Kritias dem Triephon vorerst die Furcht zu benehmen sucht, der anzuhörende Bericht könne auch ihm in ähnlicher Weise schaden. Er versichert, daß das nicht der

1) Ibid. 12. 17.
2) Ibid. 1.
3) Ibid. 2. 3.

Fall sein werde. Kritias: „Nein, beim himmlischen Zeus, das wird bei dir nicht der Fall sein. Triephon: Du erschreckst mich noch mehr, indem du beim Zeus schwörest. Denn wodurch könnte er sich an dir rächen, wenn du deinen Eid brechen solltest? Wie mir bekannt, weißt auch du wohl, wie es mit deinem Zeus steht.“

Damit entspinnt sich ein Gespräch über die Nichtigkeit der heidnischen Götter. Kritias ist bereit bei einem andern Gott zu schwören, zu welchem Triephon mehr Vertrauen habe; aber von allen, die er in Vorschlag bringt, findet dieser den einen so schlecht als den andern. Denn, wenn er gegen den Zeus seine wollüstigen Liebesabenteuer und seine Schwangerschaften hervorzieht, so hat er gegen Neptun dessen Ehebruch, gegen Venus und Mars ihre Beschämung vor den Göttern durch Hephästus in Erinnerung zu bringen. An der Minerva findet er lächerlich, daß sie sich des Medusenhauptes zu ihrer Vertheidigung bedienen müsse. Ebenso wenig will er von der Juno wissen [1]).

Hier müssen wir einstweilen unser Referat unterbrechen und fragen, was kann der Zweck dieser Polemik gegen die Götter sein? Die Götterfabeln standen schon lange bei den Gebildeten in keinem Ansehen mehr. Diejenigen, welche noch etwas auf die heidnische Religion hielten, verflüchtigten ihren Inhalt in moralische oder physikalische Allegorien und deuteten sie auf Naturereignisse und Naturgesetze. So schon Theagenes (ca 520 v. Chr.) und Heraklit; Andere mißbilligten die Mythen aus moralischen Gründen, wie Plato und Isokrates, andere machten

1) Ibid. c. 4—11.

sie sogar lächerlich, wie Aristophanes und Lucian [1]). Und im vierten Jahrhundert gab es vollends keinen gebildeten Heiden, der nicht die allegorische Erklärung angenommen, sondern die Mythen in ihrem buchstäblichen Sinn geglaubt hätte. Darum kann wohl die Polemik gegen die Mythen, welche sehr platt und gewöhnlich ist, im Munde des Triephon keinen andern Zweck haben, als den Christen zu sagen: Geht mit euerem Gerede über die Götterfabeln; ihr könnt nichts als auf diesen Mythen herumdreschen! Wir geben sie euch gern Preis und halten selbst nichts auf sie, wenigstens in ihrem Wortlaut. Wenn ihr nichts weiter könnet, als von der Unzucht Jupiters und dem Gezänk der Götter reden, so will diese Weisheit nicht viel sagen. Etwas ähnliches hatte schon Celsus den Christen vorgehalten. „Wenn ihr die Anbetung der Götterbilder verwerft, sagt er [2]), so ist das eine alte Geschichte; das hat Heraklit auch schon gethan. Das Prahlen mit dieser Weisheit ist lächerlich."

Endlich fragt Kritias: „Bei wem soll ich denn schwören? [3]) Und Triephon antwortet mit affektirter Feierlichkeit, indem er in seine Antwort ein paar Verse aus Euripides und Homer hineinflickt:

Beim hochthronenden Gott, dem großen, ew'gen im Himmel,
Bei dem Sohne des Vaters, dem Geist, der vom Vater hervorgeht,
Eins aus Dreien und Drei aus eins,
Der sei Jupiter Dir, den nenne du Gott.

---

1) Döllinger, Heidth. u. Judth. S. 253 ff.
2) Orig. c. Cels. VII. 62.
3) Philop. 12.

War es dem Triephon um eine ernstliche Belehrung zu thun, was brauchte er dann seine Unterweisungen in erbettelte Verschen zu kleiden? Offenbar weiß der Verfasser die erhaben klingende, geheimnißvolle Sprache nicht besser nachzuäffen, als durch diese Verse.

Kritias meint das sei ja ein arithmetischer Schwur und reiht noch ein paar spöttische Bemerkungen an. Doch Triephon heißt ihn schweigen und fährt in derselben hochtragischen Sprache fort: „Ich will dich belehren, über das All, wer vor Allem war und welches die Einrichtung des All ist. Denn es ist mir früher dasselbe begegnet, wie dir. Ich traf mit einem kahlköpfigen langnasigen Galiläer zusammen, der bis in den dritten Himmel geseiltänzert [1]) war und dort die schönsten Dinge gehört hatte. Dieser hat uns durch Wasser wieder erneuert, uns auf den Weg der Seligen gebracht und aus dem Lande der Gottlosen errettet. Und wenn du mir Gehör schenken willst, so will ich auch dich zu einem wahren Menschen machen." Hier gibt sich der Redende deutlich als einen vom Christenthum abgefallenen Menschen zu erkennen, der in christlichem Tone redet, aber nur um das Christenthum zu parodiren und lächerlich zu machen. Er salbadert also weiter: „Es war ein unvergängliches, unsichtbares, unerkennbares Licht, welches die Finsterniß zerstreute und der chaotischen Unordnung ein Ende machte und zwar durch ein von ihm gesprochenes Wort, wie der Mann mit der schweren Zunge [2]) aufgezeichnet hat. Es

1) Eine Anspielung auf die Stelle des h. Paulus II Cor. 12, 2. Es ist sehr wohl anzunehmen, daß der Verfasser bei dem kahlköpfigen, langnasigen Galiläer an den Apostel Paulus gedacht hat, den die Tradition als kahlköpfigen, kleinen Mann darstellt.

2) Moses; vgl. Exod. 4, 10.

befestigte die Erde auf den Wassern, breitete den Himmel aus, gab den irrenden Sternen, welche du als Götter verehrst, Gestalt und einen geregelten Lauf, schmückte die Erde mit Blumen und führte den Menschen vom Nichtsein zum Sein. Und nun beobachtet es vom Himmel herab die Gerechten und Ungerechten und verzeichnet ihre Thaten in Büchern und wird allen vergelten an dem Tage, welchen es dazu bestimmt hat [1])." Auch hier besonders in den letzten Worten tritt die Absicht, die christliche Lehre zu parodiren, klar genug hervor.

Bis hieher hat Triephon das Wort geführt und den Lehrer gespielt, jetzt tauschen sie ihre Rollen für einen Augenblick [2]). Durch die letzte Bemerkung, daß Gott alles sehe und aufschreibe, wird Kritias an die heidnische Lehre von der Vorherbestimmung, vom Fatum, erinnert und von Triephon veranlaßt dieselbe auseinanderzusetzen. Er zeigt durch Anführung vieler Homerischen Stellen, daß ein Fatum behauptet werde, wogegen selbst die Götter nichts vermögen, welches sie nicht ändern können. Triephon ergänzt die Darlegung des Kritias, indem er hinzufügt, daß Homer ein zweifaches und unbestimmtes Fatum lehre, und z. B. sage, wenn du das thust, so ist dir dieses Schicksal bestimmt, thust du es nicht, dann jenes. Das sei dann aber keine Vorherbestimmung mehr; auf diese Art könne er auch weissagen, ohne ein Gott zu sein, und habe schon mehr als einem prophezeit, wenn du deinen Nachbar todt schlägst, so wird die Obrigkeit dich tödten, thust du es nicht, so wirst du ein glückliches Leben haben [3]). „Siehst du nicht,

1) Philop. 23.
2) Ibid. 14.
3) Ibid. 14. 15.

schließt er, wie unbestimmt, zweideutig und unzuverläßig die Aussprüche der Dichter sind? Daher gib das alles auf, damit sie auch dich in den himmlischen Büchern der Guten aufschreiben [1]). Das kann wieder nicht ernstlich gemeint sein, sondern ist nur eine boshafte Verdrehung. Denn, wenn auch die h. Schriften [2]) und die Christen von einem Buche des Lebens sprechen, so ist das nur ein Bild. Triephon aber thut so, als ob die Sache ganz sinnlich und buchstäblich zu nehmen sei, in keiner andern Absicht, als damit Kritias den wohlfeilen Spaß darüber machen könne, dann müßten „viele Schreiber im Himmel gehalten werden“ [3]).

Triephon läßt sich durch diese Bemerkung nicht aus seiner erhabenen Stimmung bringen, sondern sagt: „Rede anständig und sage nichts unziemliches vom wahren Gotte, sondern laß dich wie ein Katechumen von mir unterrichten, wenn du in Ewigkeit leben willst. Wenn er den Himmel wie ein Fell ausgebreitet, die Erde über dem Wasser befestigt und den Menschen aus Nichts gebildet hat, was ist es denn auffallendes, wenn die Thaten aller Menschen aufgeschrieben werden? Wenn dir in deinem Häuschen auch nicht das geringste, was deine Knechte und Mägde thun, verborgen bleibt, sollte dann nicht etwa Gott, der alles geschaffen hat, viel eher mit Leichtigkeit das Denken und Thun eines jeden übersehen können? Deine Götter sind freilich für die Verständigen nur ein Kinderspott [4]).“ In dieser Art beliebt Triephon die Lehren von der All-

---

1) Ibid. 16.

2) Phil. 4, 3. Apoc. 20, 15.

3) *Πολλούς γε γραφέας φῂς ἐν τῷ οὐρανῷ* cap. 17.

4) Ibid. 17.

wissenheit und der Vorsehung Gottes darzustellen, daß namentlich die letztere Lehre auch an die Reihe kommen werde, mußten wir erwarten; denn sie war den Heiden, als die letzte, sehr weitgreifende Consequenz der ihnen ganz fremden Lehre vom persönlichen, freien einen Gott, allzeit ein großer Stein des Anstoßes.

Niemand hätte hoffen sollen, daß Kritias nach solchen Belehrungen schon ganz bekehrt sei und an den wahren Gott glaube; doch er versichert es in den geschraubtesten Ausdrücken. Die beiden redenden Personen nehmen überhaupt sehr schnell Belehrungen von einander an; aber am Ende des Dialoges reden sie wieder vollständig als Heiden und Feinde des Christenthums, zum deutlichen Beweis, daß die ganze Belehrung nur ein Possenspiel war. Einstweilen also betheuert Kritias bei diesem „wahren Gott und bei dem Sohne des Vaters," daß dem Triephon durch seinen nun folgenden Bericht nichts schlimmes zustoßen werde und Triephon ermuntert ihn mit den salbungsvollen Worten: „Rede, und der Geist gebe dir Kraft zu reden. Ich aber werde mich setzen" [1]).

Endlich nach so vielen Umschweifen und Nebendingen kommt die Hauptsache, auf welche der Leser so lange begierig gemacht und förmlich auf die Folter gespannt worden ist, und Kritias erzählt, wo und wie er sich jene fürchterliche Blähung geholt habe. „Als ich diesen Morgen, um verschiedenes nothwendige einzukaufen, auf die offene Straße gegangen war, sahe ich eine große Menge Volks zusammengedrängt, die einander in die Ohren flüstern, und das so leise, daß die Lippen der einen mit den Ohren der andern

1) Ibid. 18.

zusammen zu wachsen schienen. Neugierig, was dieß wohl zu bedeuten habe, sehe ich mich überall um und halte, um desto schärfer zu sehen, die gekrümmte Hand über die Augenbrauen, ob ich keinen von meinen Bekannten gewahr werden könne. Endlich erblicke ich den Beamten Kraton, der einer meiner ältesten Jugendfreunde ist."

Triephon. „Ich kenne den Mann, denk' ich — du sprichst von dem Steuereinnehmer? — Gut und wie weiter."

Kritias. „Ich dränge mich mit beiden Ellenbogen durch den Haufen vorwärts bis zu ihm und rufe ihm den gewöhnlichen Morgengruß zu: da fing ein Kerlchen, Namens Charikenos, ein schwindsüchtiger Alter, der mit der Nase schnüffelte, aus tiefster Lunge an zu husten und spie einen Auswurf von sich, schwärzer als der Tod. Darauf hob er mit dünner Stimme an zu kreischen: „Dieser wird, wie ich zuvor sagte, die Steuereinnehmer wegen der Rückstände von aller Verantwortlichkeit befreien, allen Gläubigern die Schulden bezahlen und alle Auflagen, auch die von Staatswegen gemachten, erlassen [1])." Solch tolles Zeug und noch ärgeres schwatzte er, die Umstehenden aber freuten sich der Reden und hörten diese Neuigkeiten mit sichtbarer Aufmerksamkeit an [2])." Dieser Charikenos, wenn er wirklich so hieß [3]), redet offenbar von der Steuerfreiheit der Geistlichen und Kirchen, welche sie unter Konstantin

---

1) Die unverständlichen Worte: *καὶ τὰς εἰραμαγγας δέξεται μὴ ἐξετάζων τῆς τέχνης* sind in der Uebersetzung ausgelassen.

2) Ibid. 19. 20.

3) So hieß der Mann sicher nicht. *χαρίκενος* (Freudenlos) und *χλευόχαρμος* sind erfundene Namen, welche das düstere, kopfhängerische Wesen der Christen lächerlich machen sollen.

und Konstanz genossen hatten. Julian hob diese Vorrechte wieder auf und ließ auch vielleicht noch die frühern Rückstände beitreiben [1]). Wenn sich nun die Christen wieder nach bessern Zeiten sehnten und deren Wiederkehr sicher hofften, so ist das ganz natürlich, wenn aber der Verfasser den Charikenos so weit gehen läßt, daß er hofft, in jener goldnen Zeit würden alle Schulden und Auflagen erlassen werden, so läßt er ihn eine alberne Uebertreibung sagen; denn solchen unsinnigen Hoffnungen konnten sich die Christen unmöglich hingeben.

Nach dem Charikenos „fiel ein andrer ein, Namens Chleuocharmos, der ein fadenscheiniges Mäntelchen trug, ohne Schuhe und Kopfbedeckung war, und sagte, mit den Zähnen klappernd: „Es hat mir ein gering gekleideter Mann mit geschornem Haar aus den Bergen mitgetheilt, daß im Theater mit hieroglyphischen Zeichen der Name dessen eingegraben sei, der die ganze Stadt mit Gold überschwemmen wird [2]).“

Nun kann sich Kritias nicht mehr halten und schilt die Versammelten wegen ihrer Träumereien aus und geräth so in einen Wortwechsel, der damit endigt, daß er von seinem Freund Kraton halb wider Willen an einen geheimen Versammlungsort der Christen — wo die Kleriker

---

1) Die Christen hatten wohl Ursache zu klagen. Julian entzog den Klerikern alle Immunitäten, Ehrenbezeugungen und Getreidespenden, die Konstantin ihnen zugewiesen hatte, und vertheilte sie wieder in die Kurien. Auch von den Jungfrauen und Wittwen, die wegen ihrer Armuth zum Klerus waren geschlagen worden, ließ er das wieder beitreiben, was sie früher aus dem Staatsschatz erhalten hatten. Sozom. V. 5. Auch sonst hielt er sich gern an den Geldbeutel der Christen. Vgl. Socr. III. 11.

2) Philop. 21.

der Stadt[1]) sich befinden — mitgenommen wird um sich von ihnen eines bessern belehren zu lassen [2]). Er läßt sich also von Kraton durch eiserne Thüren und eherne Schwellen führen und gelangt, nachdem er eine lange Wendeltreppe hinaufgestiegen, in einen zauberischen, vergoldeten Saal. Was er hier fand, beschreibt er nun weiter: „Ich sah beim Zeus [3]) keine Helena, sondern gebeugte, bleiche Gespenster von Menschen. Als sie uns gewahr wurden, freuten sie sich, traten an uns heran und fragten, ob wir nicht eine Trauerbotschaft brächten? Denn es war klar, daß sie nur das Schlimmste herabbeteten und sich über das Unglück freuten, wie der Intriguant auf der Bühne. Sie steckten die Köpfe zusammen und zischelten. Dann fragten sie mich:

Sage, wer bist du, dein Vaterland, wo: Wer deine Erzeuger?

Deinem Aussehen nach scheinst du ein guter Mensch zu sein. Ich: Wenige sind wohl nur gut, wie ich überall wahrnehme. Kritias ist mein Name, mein Geburtsort der euere [4]).

Nun fragten mich die Luftwandler, wie es in der Stadt und in der Welt stünde? Ich: Alle sind frohen Muthes und werden sich noch mehr freuen. Sie aber zwinkerten mit den Augen: Nicht doch! die Stadt liegt in schweren Wehen. Ihr habt einen erhabenen Standpunkt, versetzte ich in ihrem Sinne, und überblickt aus eurer Höhe alles, ihr müßt auch das am besten merken." Und nun

1) Weil sie κεχάρμενοι genannt werden. cap. 26.

2) Ibid. 22.

3) Vorhin hatte Kritias versprochen nicht beim Zeus schwören zu wollen. Hier thut er es doch wieder; ein deutliches Zeichen, daß alles nur Ironie und Schein ist.

4) Ibid. 23.

fragt er sie, was sie denn in den Gestirnen gelesen hätten, ob ein Wolkenbruch, Schnee, Hagel, Getreidebrand, Pest, Hungersnoth, Donner oder Blitz bevorstehe? [1]) Diese Frage ist mehr als bloßer Spott, sie verräth andere Hintergedanken. Denn bekanntlich pflegten die Heiden bei öffentlichen Plagen, Krankheiten und schädlichen Naturereignissen stets das Christenthum und seine Bekenner als schuldig an dem Zorne der Götter zu betrachten.

„Das war Wasser auf ihre Mühle, erzählt Kritias weiter, sie fingen nun an ihr Leibstückchen zu pfeifen, es würde bald alles anders werden, Umsturz und Aufruhr sich des Staates bemächtigen und die Kriegsheere von den Feinden besiegt werden. Hier gerieth ich außer mir, schwoll wie eine brennende Eiche und brüllte laut: „Ihr elenden Menschen! Seid still mit euern Großsprechereien und hört auf eure Zähne gegen löwenherzige Männer zu wetzen, Männer, die Speere athmen und Lanzen und weiß umflatterte Helme.

All das Unglück, das ihr euerem Vaterlande anfluchet, wird auf eure eignen Häupter fallen. Ich weiß, daß ihr nicht im Himmel waret und dort das gehört habt, und auch die mühsame mathematische Wissenschaft nicht versteht. Und wenn ihr euch von andern durch Weissagungen und Gaukeleien betrügen laßt, so ist eure Dummheit doppelt groß. Denn das sind Erfindungen alter Weiber und Narrenspossen [2]).“

Auf die Frage des Triephon, was sie darauf erwiedert hätten, fährt Kritias fort: „Sie thaten, als ob sie das

---

1) Ibid. 24.
2) Ibid. 25.

alles nicht gehört hätten, nahmen ihre Zuflucht zu einem meisterlichen Einfall und sagten: Wir bringen zehn Tage ohne Speise zu und durchwachen die Nächte, Hymnen singend, dann bekommen wir diese Träume [1]). Triephon findet das — natürlich ist es nicht sein Ernst — sehr wahrscheinlich und Kritias erzählt nun noch den endlichen Verlauf seines Abenteuers. „Also es ist wahr, sagte ich, wovon man in der Stadt munkelt, daß ihr euch mit solchen Traumgesichten abgebt. Aber, versetzten sie grinsend lächelnd, sie kommen uns außerhalb des Bettes. Ich: Wenn das auch, meine ätherischen Herrn, so werdet ihr die Zukunft doch wohl nie mit Zuversicht erforschen, sondern von eueren Gesichten getäuscht Dinge faseln, die nicht sind und nie geschehen werden. Das aber will mir nicht einleuchten, wie ihr im Glauben an bloße Träume, solches Zeug faseln, das Gute verachten und am Schlimmen eure Freude haben könnt, obwohl ihr mit dieser Schlechtigkeit keinen Nutzen habt. Daher laßt diese seltsamen Phantasien unterwegs, sowie auch diese schlechten Anschläge und Weissagungen, damit euch Gott nicht den Raben vorwerfe, deßhalb weil ihr euerem Vaterland flucht und trügerische Reden ausstoßt [2]).“

1) Wie sehr erinnert diese Schilderung nicht an die Vision des Didymus, die Sozom. H. e. VI. 2. erzählt! Didymus betrübte sich sehr über den Irrthum des Julian und seine Ungerechtigkeiten gegen die Christen. In seiner Bekümmerniß fängt er an zu fasten und Gott zu bitten. Nachdem er eine Zeit lang gefastet hatte, schlummert er erschöpft ein und in diesem Schlummer hat er eine Vision und sieht den Tod Julians. Nachdem er erwacht war, theilte er mehreren Personen diese Vision mit. Und siehe Tag und Stunde stimmte genau mit der Todesstunde Julians, wie man sich später überzeugte, überein.

2) Ibid. 26.

Diese Stelle ist für die Charakteristik des ganzen Dialogs wichtig. Sehen wir sie uns darum noch einmal an. Kritias will sagen: das macht einem andern glauben, daß ihr auf Grund wirklicher Prophezeiungen oder auch bloßer Traumgesichte Unglück verheißt. Böser Wille ist es von euch und Mangel an Patriotismus. Deßhalb verdientet ihr alle den Galgen (εἰς κόρακας) und werdet ihm hoffentlich auch nicht entgehen. Eine solche Insinuation an den Kaiser muß man wohl zwischen den Zeilen lesen.

Obige wohlgemeinte Warnung des Kritias brachte die ganze Versammlung in Harnisch gegen ihn. Er wurde mit Schimpfreden überschüttet, daß er nicht mehr wußte, wo ihm der Kopf stand. Triephon sucht ihn wieder zu beruhigen und sagt: „Laß die Narren und bete ein Vaterunser und füge zum Schluß den Gesang mit den vielen Namen hinzu [1].“

Doch da kommt schon eine thatsächliche Widerlegung der Schwarzseherei der Christen, ein faktischer Trost für die zwei Patrioten. Kleolaus kommt gelaufen und bringt die angenehme Neuigkeit, daß der Stolz und Hort Persiens gefallen sei und auch Susa bald fallen werde [2]), Kritias dankt den Göttern und meint, sie hätten beide Ursache sich Glück zu wünschen. Sie seien beide ein paar arme Schlucker; nun aber hoffe er von der Freigebigkeit des Kaisers, einst seinen Kindern noch etwas hinterlassen zu können: Triephon aber sieht schon im Geiste Babylon

1) Ibid. 27. Ich erkenne in der πολυώνυμος ᾠδή das Te Deum, andere meinen, es sei die große Doxologie oder das Gloria damit gemeint. Uebrigens liegt in dieser Stelle die Ironie auf der flachen Hand und ebenso klar geht daraus hervor, daß Triephon kein Christ ist.

2) Ibid. 28.

zerstört, Aegypten bestraft, und Arabien erobert und fordert auf, dem unbekannten Gott der Athener ein Dankgebet darzubringen [1]. Es kann sein, daß das nur eine spöttisch sein sollende Anspielung auf die bekannte Rede des Apostels Paulus in Athen ist. Allein da die Personen in den beiden letzten Kapiteln ernsthaft und in ihrem wahren Charakter reden, so möchte es besser sein anzunehmen, daß sie zu jener Klasse von Heiden gehörten, welche zwar nur ein einziges höchstes Wesen bekannten, aber den Polytheismus mehr oder weniger beibehielten [2]. Dieser geläuterte Polytheismus war in den letzten Jahrhunderten des bestehenden Heidenthums sehr verbreitet; auch Julian bekannte sich dazu, nur räumte er den Untergöttern noch eine ziemlich hohe Stellung ein.

So weit der Inhalt des Philopatris. Nach dieser Darlegung des Inhaltes halte ich so viel für ausgemacht, daß der Dialog nicht gegen die Mönche als schlechte Patrioten gerichtet ist und noch weniger eine Verspottung der Trinitätslehre sein soll. Beides wird zwar in demselben erwähnt, nimmt aber doch nur eine höchst untergeordnete Stellung ein. Er ist nichts andres als grober Spott, weniger gegen die Dogmen des Christenthums als gegen die Christen überhaupt und weiter eine gehässige Darstellung ihrer Gesinnungen, ihrer Hoffnungen und ihres Benehmens in den damaligen Zeitverhältnissen. Was konnte wohl die Christen in den Augen Julians und der momentan herrschenden

---

1) Ibid. 29.

2) Wieland in der Uebers. der Werke Lucians geht wohl zu weit, wenn er den Autor darum gleich zum reinen Deisten macht, der eine Art bewaffnete Neutralität gegen die beiden damals um die Herrschaft ringenden Religionen behaupten wolle. Bd. 6. S. 383.

heidnischen Partei verhaßter machen, als wenn man sie als die Unzufriedenen im Staate schilderte, welche das gegenwärtige Regiment verabscheuten, ihm kurze Dauer und baldigen Sturz prophezeiten und sich nicht bloß auf Träume, Ahnungen und Wünsche beschränkten, sondern im Geheimen auch Plane (βουλεύματα cap. 26) schmiedeten. Das und kein andrer ist der Zweck des Verfassers, die Christen wegen ihrer Unglücksprophezeiungen erstens lächerlich und zweitens verhaßt, sich selbst aber beim Kaiser beliebt zu machen [1]. Wenn er auch die Lehren von Gott und der h. Dreieinigkeit (Kap. 12), von der Schöpfung (Kap. 12. u. 17), der Allwissenheit und Vorsehung (Kap. 14—16) zur Sprache bringt und lächerlich macht, so ist das nur Beiwerk, welches zur passenden oder auch unpassenden Ausstaffirung des Ganzen dienen muß. Wenn also der Philopatris, wie sich der Leser, der uns bis hierher gefolgt ist, überzeugt haben wird, als ein ziemlich langweiliges Produkt eines dürftigen Genies, das den Lucian nachahmen will, erscheint, so ist er doch auf der andern Seite wieder nicht ohne ein gewisses Interesse als ein lebhaftes Abbild der Zeit, in der er entstanden, und als ein Beitrag zur Kenntniß des heidnischen Charakters, der heidnischen Anschauungen vom Christenthum und der Gesinnungen der Heiden gegen die Bekenner desselben.

---

1) Dieses nimmt auch Wieland a. a. O. als die eigentliche Tendenz des Dialoges an.

4.

Vondel.

Ein Blick in die Geschichte der Niederlande im siebzehnten Jahrhundert.

Von Dr. Paul Alberdingk-Thym in Löwen.

Der achtzigjährige Kampf gegen die Herrschaft der Nachkommen Karls des Fünften hat das holländische Volk in hohem Grade gestählt und dasselbe in der Folge zu einer Wohlfahrt geführt, die sich nicht nur im materiellen Leben, sondern auch im Gebiete der Kunst und Wissenschaft kundgab. Allerdings war auf Seite der Holländer in diesem Kampfe der große Vortheil, daß sie ihre vereinten Kräfte nur gegen Einen Feind zu richten hatten und dabei gegen innere Feinde durch äußerst strenge Maßregeln, Hinrichtung oder Verweisung aller derjenigen, die an der nationalen Bewegung nicht theilnahmen, sich gesichert hatten. Unter diesen Umständen nahm der Aufschwung der Nation einen raschen Verlauf und schon nach dem Waffenstillstand im Jahre 1609, also lange vor der Anerkennung der Unabhängigkeit der vereinigten Niederlande, tauchten mehrentheils Namen von Männern auf, die, ausgezeichnet durch

Talent und Genie, noch heutzutage in der Literatur- und Kunstgeschichte der Niederlande, ja ganz Europa's, eine hervorragende Stelle einnehmen. Auch werden die Meisten unserer Leser Meisterwerke, wie die eines Rembrandt und van der Helst, Ferdinand Bol und Govert Flink, Metzu und Dou, Jan Steen und Ostade, Teniers, Ruysdaal und so manch anderer berühmter Landschafts-, Geschichts-, Genre- und Porträtmaler gesehen haben. In wissenschaftlicher Hinsicht sind die großen Latinisten der Universität Leiden, jenes Centrums damaliger Gelehrsamkeit, jedem Gelehrten hinlänglich bekannt. Was jedoch die hervorragende Nationalliteratur jener Epoche, sowohl Prosa als Poesie, anbelangt, so ist dieß weit weniger der Fall. Wir haben dieser Abhandlung den Namen eines auf diesem Gebiete ausgezeichneten Mannes vorangestellt; spiegeln auch seine Schriften den eigenthümlichen Geist des Jahrhunderts nicht genau wieder, so stellen sie dafür eine der edelsten Seiten desselben dar und gestatten uns, was besonders wichtig ist, durch die in ihnen auftretenden Personen, mit welchen der Verfasser in enger Verbindung stand, einen genauen Blick in die damalige literarische Welt Hollands zu werfen.

Auch fühlen wir uns durch die Sympathieen, welche sich in vielen Organen Deutschlands dafür zeigen, um so mehr angeregt, auf jene Civilisation unserer Nachbarn eine besondere Aufmerksamkeit zu richten, als dieselbe um jene Zeit einen so eigenthümlichen und genau ausgeprägten Charakter annahm, den zwar der Kosmopolitismus unserer Tage etwas verdunkeln, aber dennoch nicht ganz verwischen kann. Die Holländer, welche mit einer unendlichen Hartnäckigkeit und Ausdauer die spanische Herrschaft abgeschüttelt hatten, waren von der Ueberzeugung durchdrungen,

daß nur die enge Vereinigung der materiellen und geistigen Interessen, das engste Zusammengehen in politischen-, Handels- und Glaubenssachen die Wohlfahrt des Landes auf die Dauer sichern könnte und diese Ansicht war denn auch das leitende Princip für die „Hoogmogenden“ (Generalstaaten) von dem Augenblick an, da der Kampf mit Spanien begann. Dieser Grundsatz mußte aber mit jenem anderen, der Gewissensfreiheit gestattete, in schneidenden Widerspruch kommen. Daher kam es, daß die Generalstaaten, wenn sie zwischen dem einen oder dem anderen zu wählen hatten, sich als Glaubensrichter aufwarfen und die Gegner der calvinistischen Orthodoxie zwar nicht direkt verurtheilten, dagegen ihren Ansichten verrätherische Tendenzen zu Grunde zu legen wußten, welche die Betreffenden in manchen Fällen auf's Schaffot brachten. Einer solchen Machination fiel Oldenbarneveld zum Opfer [1]). — Jacobus Arminius, welcher nach Beendigung seiner Studien in Leiden, Marburg, Genf und Basel, und nach der Rückkehr von seiner Reise durch Italien, als calvinistischer Prediger in Amsterdam und in der Folge als Professor der Theologie in Leiden angestellt wurde, war es vorbehalten, den Anstoß zu einer religiösen Bewegung zu geben, welche das ganze Land in Aufregung versetzte und besonders die Regierung beunruhigte, die darin eine höchst gefährliche Verminderung ihrer Macht über die Geister erblickte. Denn ohne es Anfangs mit klaren Worten zu gestehen, waren doch der Prinz-Statthalter und sein Anhang immer der Ansicht, daß die religiöse Ueberzeugung in ihrer Hand stehen müsse, und

1) Heutzutage noch wird die Hinrichtung Oldenbarnevelds selbst von den strengsten Calvinisten bedauert. S. Groen v. Prinsterer, Geschiedenis des Vaderlands I, 320.

dieß kam augenscheinlich zu Tage, als die sich steigernde Opposition der Anhänger des Arminius eine Synode nöthig machte, wobei sie sich allein das Recht der Zusammenberufung zuerkannten und erklärten: „ein solches Recht komme ihnen, den Mächtigen und Edeln zu, als den rechtmäßigen Führern und Leitern der wiedergeborenen christlichen Religion in diesem Lande, und zufolge der Gewalt, die ihrem hochmächtigen Stande nach den Worten der hl. Schrift zustehe [1]." Des Arminius Ansichten über die Prädestination waren verschieden von denen des officiellen Calvinismus. Ferner verwarf er die strengen Formeln, womit die Reformirten ihre Lehren zusammenfassen: zwei Punkte, welche die Statthalterschaft nicht gestatten konnte und daher zum erstenmale so entschieden sich auszusprechen genöthigt sah, daß ihr die Oberleitung und Ueberwachung der calvinistischen Rechtgläubigkeit, sowie der entscheidende Einfluß auf die Beschlüsse der Synode zustehe. Dennoch führte diese Erklärung zu Nichts, da es gerade dadurch der Opposition täglich klarer wurde, daß der Calvinismus in dem Sinne, wie ihn die Regierung predigen ließ und besonders die Clausel, welche ihr das Recht der Censur der Katechismen, sowie der Organisation der Kirche beilegte, nur als Mittel zur Befestigung ihres Ansehens dienen sollte [2]. Arminius und die Seinigen verwahrten sich gegen diesen offenbaren Eingriff in die Gewissensfreiheit, und von dieser Protestation erhielten sie den ihrer Sekte bis auf unsere Tage gebliebenen Namen der Remonstranten. Dennoch führten diese religiösen Differenzen nie zum Bürger-

1) Baudart, Memorien van 1603—1624; I. 8 vlg. — Arend, Algemeene geschiedenis des Vaderlands, III, 2, 420.

2) Baudart u. Arend, ib.

krieg, sondern hatten nur die Wirkung, daß die wirklichen Calvinisten um so strenger ihren Glauben überwachten.

Eine andere Sekte, nicht minder bekannt als die der Remonstranten, aber ausschließlich den Niederlanden eigen, war die des Menno Simonsz, eines Priesters von Groningen, der den Ideen der Anabaptisten, jedoch in reinerer Form, anhing. Ohne auf die Schicksale dieser Sekte im Einzelnen weiter eingehen zu wollen, genüge es uns, zu sagen, daß von den Strafen, die bei Aufkommen der Reformation über die Feinde des katholischen Glaubens verhängt wurden, den Anhängern des Menno Simonsz auch ihr Antheil zufiel. Daher kam es, daß Viele von dieser Sekte auswanderten, darunter auch die Eltern Vondels, um sich in dem toleranteren Köln niederzulassen, und hier war es, wo der große Dichter am 7. November 1587 in der Weißgasse geboren wurde.

Als Vondels Vater dachte, daß er unter der Regierung des Moritz von Nassau vor Verfolgung gesichert sei, zog er gegen 1600 mit seiner Gattin und drei Kindern nach Holland zurück. Von seinem Aufenthalt in Köln nannte sich Vondel selbst häufig scherzweise Agrippinus und seine Freunde gaben ihm den Namen „Cignus Agrippinus". Die Familie Vondel ließ sich zuerst in Utrecht nieder, siedelte jedoch in der Folge commercieller Interessen wegen nach Amsterdam über. Hier half der junge Mann seinem Vater getreulich in seinem Geschäfte und wurde ein Exempel jenes Schlages von Menschen, der in Holland noch heutzutage so häufig, in anderen Ländern selten sich findet, nämlich eines Kaufmannes, der neben seinem Geschäfte die schönen Künste mit Erfolg pflegt. Der holländische Handel stand damals in seiner höchsten Blüthe; die Schifffahrt umfaßte

alle Theile der Erde; in diesem Bereiche herrschte die gleiche Energie und Lebenskraft, wie in Politik und Religion, wovon wir weiter oben sprachen. Andererseits erhob sich jene Reihe von Malern, welche so treffend die damalige bürgerliche Gesellschaft in ihrer Kraft und ihrer kalten calvinistischen Freiheit abzumalen verstanden. Es erhob sich eine Legion von Dichtern, welche zum größten Theil der Sprache wegen, in der sie schrieben, Deutschland unbekannt geblieben sind. Es bildeten sich literarische Gesellschaften, sogenannte „Kammern der Rhetorik", welche neben der Poesie (vorzüglich der didaktischen), Bildhauerkunst, Architektur, Malerei und Musik begünstigten, welche sinnreiche Umzüge veranstalteten, und jene Schauspiele unter freiem Himmel, wo große Preise ausgesetzt waren für diejenige Gesellschaft, die das beste Stück aufführen, die am besten singen würde, die den schönsten Refrain hätte oder am weitesten herkäme, oder für diejenige endlich, deren Feuerwerk das brillanteste sein würde.

Es ist allerdings wahr, daß Rembrandt in Armuth starb; der Zauber seiner Lichtanwendung war damals noch nicht so geschätzt, wie heutzutage, und überdieß vernachlässigte Rembrandt sein Interesse und war von etwas finsterm und rauhem Charakter. Dagegen verdankten Maler, wie van der Helst und Ferd. Bol, Künstler ersten Ranges, das schöne Vermögen, welches sie hinterließen, lediglich ihrem Pinsel. Vondel selbst besaß ein hübsches Vermögen, welches er freilich größtentheils im Handel erworben hatte. Die spätern Jahre seines Lebens jedoch verbrachte er in einer ziemlich gedrückten Stellung, denn die 40,000 Gulden Vermögen, durch deren Einkommen er, fern von Geschäften, seine Tage gesichert glaubte, trat er seinem verschwende-

rischen Sohne ab, um denselben vor der Schande des Kerkers zu retten.

Bei diesem traurigen Umschwung der Dinge waren ihm seine Freunde zu einer Stelle im Leihhaus zu Amsterdam behülflich. Aber außer dem Verlust seines Vermögens, das er einem Elenden geopfert, brach sonst noch viel Ungemach über ihn herein. Er war seit einigen Jahren in den Schooß der katholischen Kirche zurückgekehrt, er hatte sich durch manche Satyren, sowie durch Anspielungen zu Ungunsten der Oranier viele politische Feinde gemacht und konnte in seiner Armuth auf keine Hülfe von Seite der Regierung rechnen. — Doch kehren wir zu Vondels erstem Auftreten zurück!

Zu jener Zeit, als die von Arminius ausgegangene Bewegung die Geister in Spannung zu versetzen anfing, erschienen die ersten Früchte von Vondels Talent und von da an folgte beinahe ununterbrochen bis zu seinem höchsten Alter eine Reihe von Tragödien, Vaterlandsliedern, Lob-, Hochzeits- und Siegesgedichten. Ferner gehören zu den Erzeugnissen, die dieser fruchtbare Geist uns hinterlassen hat, eine Reihe Fabeln und Uebersetzungen aus Horaz, Virgil u. s. w.

Herr J. van Lennep, durch Leistungen in Prosa und Poesie in Holland ausgezeichnet, in Deutschland durch mehrere Uebersetzungen, z. B. der „Rose von Dekama" bekannt, hat vor acht Jahren die Veröffentlichung sämmtlicher Werke Vondels bei Binger in Amsterdam begonnen, in einer Weise und Form, die der Würde des Gegenstandes vollkommen angemessen sind. Diese Ausgabe, welche bereits acht kleine Folio-Bände zählt und bald durch einen neunten vervollständigt sein wird, ist in großem Drucke und auf eingefaßtem Velin-

papier erschienen. Doch von größerer Wichtigkeit ist die Art, in der Herr van Lennep diese Auflage vollendet. Wurde bisher in Holland bei der Herausgabe der Werke eines Dichters das System befolgt, alle Gedichte nach ihrem Inhalt zu classificiren d. h. je die dramatischen, epischen, didaktischen zusammenzustellen, so hat H. v. Lennep, einem viel logischeren und passenderen Systeme folgend, die Erzeugnisse unseres Dichters chronologisch zusammengestellt, und so aus der Person des Dichters eine geschichtliche und aus seinen Werken gewissermaßen ein geschichtliches Werk gemacht. Ueber den Ursprung und das Datum eines jeden Gedichtes hat Herr von Lennep die genauesten Forschungen angestellt und dieselben nach diesem System aneinander gereiht, ohne auf deren Inhalt Rücksicht zu nehmen, wie seine Vorgänger thaten. Auch erzählt er uns, bei welcher Gelegenheit und unter welchen Umständen jedes Stück, ja selbst das kleinste, geschrieben wurde. Indem Herr van Lennep so die Werke mit den betreffenden Skizzen aus dem Leben des Dichters verwob, gibt er uns ein lebhaftes und harmonisches Gemälde von den neunzig Jahren des Lebens Vondels. Durchgehen wir ein wenig die so reich illustrirten und angenehm gedruckten Bände!

Der Herausgeber beginnt mit der Beschreibung der oben besprochenen ersten Jahre des Dichters, wovon so wenig auf uns gekommen ist, und es zeigt sich uns vor Allem ein schöner Stahlstich von Joost van Vondel oder Vondelen, wie er sich gleichzeitig schrieb. Kaum hat die Lebensbeschreibung begonnen, so zeigt uns eine Lithographie, nach einer Zeichnung des Malers ten Kate, die einfache und rührende Heimkehr der Familie Vondel in die Niederlande. Bald darauf beginnt die Rolle des Sohnes, und

zwar mit dessen Eintritt in die antwerpische rhetorische Kammer zu Amsterdam. Nachdem er bei mehreren Gelegenheiten verschiedene Stücke gedichtet hatte, unter Anderem ein Grabgedicht bei Gelegenheit des Todes Heinrichs IV., Königs von Frankreich, — schrieb er seine erste Tragödie, welche von den Mitgliedern des rhetorischen Vereines, dem er angehörte, aufgeführt werden sollte. Diese behandelt die Befreiung der Israeliten und ihren Zug durch das rothe Meer und führt den Titel: „Pascha". Nach einigen Stücken von geringerer Bedeutung, unter welchen die Hymne über die niederländische Schifffahrt sich auszeichnet, schrieb er im Jahre 1613 eine Reihe von kleinen didaktischen Versen, welche ein Buchbinder mit analogen Bildern illustriren wollte und die durch die Wahl des Gegenstandes, durch Bibelstellen, und besonders durch die erklärenden Verse unseres Dichters Morallehren versinnlichen sollten und den Titel: „Goldener Laden" führten. Einige Jahre später übersetzte er „Les semaines" von Guillaume de Sallust, seigneur de Bartas, einem der dunkelsten und unnatürlichsten Dichter aus dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts, dessen Werke jedoch unter den frommen Protestanten wegen der darin herrschenden Moral sehr geschätzt wurden. Vondel übersetzte zwei Bücher von den dreien, enthaltend die Geschichte Abrahams und Salomons; eigenthümlich ist jedenfalls, daß Göthe diese Dichtungen des Herrn von Bartas hochschätzte im Gegensatz zu allen späteren Kritikern, die sich mit der Literatur des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts beschäftigten. Er schrieb zu gleicher Zeit noch ein anderes didaktisches Stück unter dem Titel: „der Garten der Thiere", eine Sammlung von Fabeln von verschiedenen Verfassern nebst analogen Abbildungen, welche

uns in der neuen Ausgabe durch die Hand junger Künstler von großem Talent wiedergegeben sind. Vondel ungefähr dreißig Jahre alt um diese Zeit, war nach und nach in die Gesellschaft der Magistrate, sowie anderer in der Verwaltung der Stadt Amsterdam bedeutender, oder durch Talent oder Vermögen hervorragender Männer eingeführt worden. Denn der Aristokratismus, welcher sich unter den Oraniern mit dem zunehmenden Reichthum und der steigenden Wohlfahrt der holländischen Nation ausbildete, hatte damals noch nicht jene Höhe erreicht, daß zwischen dem kaufmännischen Dichter und den ersten Familien Amsterdams eine Kluft bestanden hätte. Eigentliches Patriziertthum existirte noch nicht. Familien, die größtentheils noch heute bestehen, trugen den Namen ihres Gewerbes, als „Bäcker", „Steinklopfer", „Häutekäufer", oder entlehnten denselben von dem Emblem ihres Hauses als „Schaaf", „Bunttekuh", oder auch den Namen des Vaters mit der Endung -sohn, abgekürzt -sen oder einem einfachen s, den Genitiv bezeichnend. Der Kastengeist war damals noch nicht so ausgebildet, wie in unsern Tagen. Eben dieser vertraute Umgang Vondels mit solchen Männern trug in Verbindung mit dem Studium der alten Classiker, dem er sich bald hingab, nicht wenig dazu bei, seinen Geschmack zu veredeln und seine Ansichten zu erweitern.

Bei alldem war Vondel durchaus kein Parteigänger, er war der erklärte Feind aller religiösen Fehden, sodaß er Niemand durch vorgefaßte Meinungen beleidigte und sich in gleicher Weise an dem Tode Heinrichs IV., wie an den Siegen Gustav Adolfs und des Oraniers begeistern konnte. Er besang den Ruhm Maria's von Medicis und beweinte den Tod Oldenbarnevelds, des Hauptes der anti-

oranistischen Partei und des großen Freundes der Remonstranten oder Arminianer. Zum Andenken an diesen den politisch-religiösen Unruhen als Opfer gefallenen Greis und beeinflußt von den Ansichten, die in Amsterdam gehegt wurden, in der Stadt, wo er lebte, und wo bekanntlich der Absolutismus der Regierung verhaßt war, — unter dem Einflusse dieser Atmosphäre, glaube ich, schrieb Vondel im Jahre 1625 eine Tragödie über eine Begebenheit aus der griechischen Geschichte, welche die Unschuld eines Hingerichteten zum Gegenstand haben sollte und den Titel: „Palamedes oder der unschuldig Gemordete" führte. Dieses Stück wurde ihm als Hochverrath ausgelegt, und nur dem Wohlwollen seiner Richter hatte er es zu verdanken, daß er mit einer Strafe von hundert Gulden davonkam, wofür ihn jedoch der aus demselben Grunde reißend vorsichgehende Verkauf des Werkes vollkommen entschädigte. Auch verdankte er seine Celebrität großentheils dem Aufsehen, welches dieses Stück hervorgerufen. Demselben waren einige kleinere von geringerer Art und verschiedener Bedeutung vorangegangen, sowie im Jahre 1620 ein dramatisches Gedicht: „die Zerstörung Jerusalems", welches durch Diction und Ordnung der Gedankenreihe allen vorhergehenden Stücken weit überlegen, denselben an Lebhaftigkeit der Handlung eher nachstand. Es steht außer Zweifel, daß die rhetorischen Kammern diesen Einfluß auf unseren Dichter ausgeübt haben. Denn die Mitglieder dieser Vereine strebten in ihren Dichtungen mehr eine reine, klare und geistreiche Diction an, als Erregung der Zuhörer durch lebhafte Handlung und eine gewisse spannende Verwicklung.

Die Fortschritte, welche Vondel gemacht, die Veredlung seines Geschmackes und seiner Dichtung, die Verbes-

serung, sowohl in der Wahl und Zusammenstellung seiner Gedanken, als im Ausdruck waren die Folge seines Umgangs mit Männern der Literatur, des Geschmackes und der Bildung, die wie er in Amsterdam oder in dessen Umgebung lebten. Das Centrum dieses Kreises war Hooft. Diesem bekannten Dichter, welcher sich an den besten griechischen und lateinischen Mustern gebildet hatte, war eine Kürze des Stils eigen, welche beinahe an Uebertreibung grenzt und den Leser durch die Art der Behandlung der holländischen Sprache sehr oft an die lateinische Construktion erinnert. Durch seine Reise in Italien hatte er sich eine Kenntniß in der Behandlung der Versmaße angeeignet, welche die wahre Versemusik, die Cadenz mit Beobachtung des Werthes der Silben, in die holländische Dichtung einführte, nachdem sie bis dahin nur zu sehr an Trockenheit und Einförmigkeit gelitten hatte. Vondel wandte diese bei Hooft entdeckten Vortheile in seiner Dichtung an, und mit dem höheren Flug seines Geistes und der größeren Gluth seiner Ideen, erhob er sich auch als Dichter weit über Hooft, der ihn hingegen seinerseits, was Komik, feinen Witz und reinen classischen Stil anbelangt, hinter sich zurückließ.

Peter Corneliussohn Hooft, Sohn des Bürgermeisters von Amsterdam (der wie Oldenbarneveld sich der Macht der Oranier entgegengestellt und Haupt der sogenannten Staatspartei gewesen war), hatte in Leiden Rechte studirt und hierauf sich ausschließlich dem Studium der Classiker hingegeben. Er war von seinen Reisen in Italien zurückgekehrt, zum Landvogt (Drossaart) der Festung Muyden, eines der wichtigsten Posten im Lande, ernannt worden. In dieser Stellung brachte er den Winter in Amsterdam,

den Sommer auf dem alten Schlosse von Muyden zu und hier war es, wo er jenen Kreis von Dichtern, Musikern und Freunden der schönen Künste um sich versammelte, der noch heute in der Litteraturgeschichte Hollands so berühmt ist. In einer Menge litterarischer Schriften aus jener Zeit werden Hooft und sein Kreis für die Dienste gepriesen, welche sie der holländischen Litteratur und der Wissenschaft erwiesen haben! Hooft selbst hat uns mehrere Theaterstücke, eine Sammlung von Gedichten und insbesondere eine ausführliche Geschichte seines Vaterlands, ferner eine Uebersetzung der Werke des Tacitus und eine Menge von Briefen hinterlassen, die sowohl in geschichtlicher, als in stilistischer Beziehung für die holländische Sprache von großem Werthe sind. Kehren wir zu Vondel zurück!

Gegen 1620, damals in seinem dreiunddreißigsten Jahre, fiel er in eine heftige Krankheit, die ihn schwer darniederwarf und für mehrere Monate zu jeder Beschäftigung unfähig machte. Während dieser Zeit scheint aber eine Veränderung in seinem Geiste vor sich gegangen zu sein, denn wir bemerken in der Folge einen enormen Fortschritt in allen seinen Erzeugnissen. Seitdem begann er, sich mit der religiösen Dichtung vertraut zu machen, ohne jedoch im Geringsten an den religiösen Controversen theilzunehmen, was aus dem Umstande hervorgeht, daß er die in seiner eigenen Sekte ausgebrochene Zwietracht mit Hohn betrachtete. Im Jahre 1625 schrieb er, wie schon erzählt, seinen Palamedes, worin er die Hinrichtung Oldenbarnevelds symbolisirte. Dieses Stück zählt zwar zu den schönsten, doch ist dessen Popularität größtentheils dem Reize zuzuschreiben, den es auf die Neugierde der Menge ausübte. Denn nach dem Urtheile gewissenhafter Kritiker und com-

petenter Richter findet unter den dramatischen Werken unseres Dichters Palamedes erst nach Lucifer und Gysbrecht van Amstel seine Stelle. Nach Palamedes veröffentlichte er eine Uebersetzung der Troades von Seneca, sowie eine Menge Hymnen und Sonetten zu Ehren seiner Freunde und Beschützer, auch des Prinzen Moritz von Oranien und seiner Sinope. Ohne auf die Einzelheiten von Vondels Leben einzugehen, obgleich dieselben Veranlassung zu einigen seiner schönsten Dichtungen waren, begnügen wir uns, die Hauptepoche seiner Laufbahn als Dichter und Christ hervorzuheben und gehen daher zunächst zu drei Stücken über, welche durch wahrhaft religiöses Gefühl, sowie Schönheit der Darstellung mit dem Inhalte (der Geschichte Josephs) in bestem Einklang stehen. Das erste, mit dem Titel: „Joseph am Hofe", ist eine Uebersetzung eines Stückes des berühmten Hugo Grotius, betitelt „Sophomphaneas." Der zweite Theil der Trilogie, ein wahres Meisterstück an Reinheit der Sprache, Lebhaftigkeit des Ausdruckes und Reichthum der Bilder führt den Titel: „Joseph in Dothan". Der dritte Theil endlich, weniger gelungen, als die vorhergehenden, ist betitelt: „Joseph in Aegypten." Vor der Vollendung der beiden ersteren Stücke war er von der Direktion eines neu zu Amsterdam errichteten Theaters, dessen Einkünfte für das Waisenhaus bestimmt waren, eingeladen worden, ein zur Aufführung bei der Eröffnungsfeier geeignetes dramatisches Stück zu schreiben. Vondel wählte zu diesem Zwecke eine der interessantesten Episoden der Geschichte Amsterdams im Mittelalter und führte in seine neue Dichtung Alles ein, worüber die theatralische Kunst seiner Zeit verfügen konnte. Das religiöse Element verfehlte nicht, in die Entwicklung der Handlung, die im

Anfang des vierzehnten Jahrhunderts ,spielt, einzugreifen und Vondel zog sich dadurch zum ersten Male den Vorwurf katholischer Tendenzen zu. Aber obgleich Vorurtheile dem Erfolge der Dichtung, welche den Namen „Gysbrecht van Amstel“ führt, zu schaden suchten, so bewies sich doch die öffentliche Meinung stärker in der Würdigung derselben, und die glänzendste Genugthuung fand der Dichter darin, daß das Stück seit dem Jahre 1637, wo dasselbe zum ersten Male über die Bühne ging, ununterbrochen jedes Jahr an Weihnachten aufgeführt wurde. Um die gleiche Zeit schrieb er vier andere dramatische Werke (1637—1639): „Elektra“, „Petrus und Paulus“, „die Gebrüder“ und „die Jungfrauen,“ oder vielmehr das Leben und den Tod der hl. Ursula, seine letzte große Dichtung vor seinem Uebertritt zum Katholicismus. Der Grund von diesem Ereigniß im Leben unseres Dichters, welches seine letzten Werke, darunter „Lucifer,“ mit einer neuen und herrlichen Gluth erhellten, ist wohl in erster Linie in seiner Liebe für die Kunst, in seinem Widerwillen gegen die theologischen Streitigkeiten des Tages, sowie in seiner Herkunft zu suchen, da er einem Theile der Niederlande entstammte, in welchem Katholicismus und schöne Künste aufs Engste verbunden gewesen waren; von wesentlichem Einfluß mag auch die Gegenwart einer seiner Töchter gewesen sein, die in Köln in der katholischeu Religion erzogen worden war und bei ihm in Amsterdam wohnte, und schließlich sein eigenes, tieffrommes Gemüth, welches sich schon lange nach einer Ruhe in Glaubensansichten sehnte, sie aber bei der Zwietracht der Meinungen im Schooße der eigenen Gemeinde nicht finden konnte. Dieser Uebertritt kostete ihn manche Freundschaft und es begann auch seit dieser

Zeit eine systematische Verfolgung gegen alle seine Schriften, da man in ihnen überall den Katholicismus wie ein pestbringendes Phantom zu erblicken glaubte. Daher ermangelten dieselben, selbst wenn sie das Religiöse nicht im Geringsten berührten, niemals, einen Schwall von Satyren hervorzurufen. Dieser Haß zeigte sich besonders beim Erscheinen seines Elegie-Dramas „Maria Stuart"; man ging so weit, ihm seine Ansichten über Elisabeth von England als einen Verrath gegen die Interessen des Vaterlandes auszulegen und ihn zu einer bedeutenden Geldstrafe zu verurtheilen. Auf das heidnische Alterthum, welches Hooft bei seinem religiösen Indifferentismus so sehr bewunderte, warf er seit seiner Bekehrung seine Blicke selten mehr. Nur was die alte Sprache anbelangt, so beschäftigte er sich noch mit einigen Uebersetzungen in Prosa von Virgil's Elegieen und Eneide, ferner der ars poëtica und der Oden des Horaz sowie auch der Heroiden des Ovid. Unter die religiösen Werke dieser Zeit sind besonders Briefe von heiligen Jungfrauen zu zählen, welche als Gegenstück zu den Heroiden im christlichen Sinne gelten können. Die Tiefe und Macht seines Glaubens offenbarte sich vorzüglich in seinem mystischen Lehrgedichte über die h. Eucharistie, „Altargeheimnisse" betitelt und 1700 Verse in drei Theilen enthaltend. Um diese Zeit entwickelte sich auch mehr und mehr die Freundschaft zwischen unserem Dichter und Hugo Grotius, welcher sehr katholische Gesinnungen hegte. Vondel selbst ehrte sein Andenken durch eine anonyme Abhandlung, welche unter dem Titel: „Testament von Hugo Grotius" die Vertheidigung mehrerer Punkte der katholischen Lehre enthielt. Im Jahre 1648 erschien ein Werk Vondels, worin allegorisch der Friedensschluß von Münster dargestellt wird,

jedoch in einer sehr versteckten Art, damit die Argusaugen seiner Feinde nichts daran finden möchten. Dieses Stück, „die Löwenthaler“ betitelt, übertraf alle bisherigen an Harmonie in Auswahl der Gedanken, des Ausdrucks und der Reinheit der Sprache, so daß dasselbe ein wirkliches Meisterwerk genannt zu werden verdient.

Wir haben nun die vorzüglichsten Lichtpunkte seiner litterarischen Laufbahn hervorgehoben, wir haben den ungünstigen Umschwung in seinen finanziellen Verhältnissen erzählt, und wie er in Folge derselben, um sein Leben zu fristen, sich genöthigt sah, eine Stelle bei dem Leihhaus in Amsterdam anzunehmen. Wir gehen daher schließlich zu dem Werke über, welches seiner Thätigkeit als gläubiger, christlicher Dichter die Krone aufdrückte, wir meinen seinen „Lucifer.“ Vondel stand in seinem siebenundsechszigsten Lebensjahre, als er (1654) jene herrliche Schöpfung begann, welche an Erhabenheit der Gedanken, Einheit der Handlung, Lebhaftigkeit der Rede und Wohllaut alle seine früheren Werke hinter sich läßt [1]), wie auch sein späteres „Adam in Verbannung,“ welches gleichwohl zu seinen besten zählt. Wir wollen auf die Reihe der erhebenden Scenen, auf die großartigen Beschreibungen, auf die Gesänge und Klagen der Engel, auf die verschiedenartigen Charaktere, die Vondel den Anhängern Lucifers beilegt, nicht näher eingehen. Freuen wir uns in dem Gedanken, daß dieses Meisterstück durch die Uebersetzung, mit der, wie wir hören, Herr Alexander Kaufmann in Westphalen [2]) sich beschäftigt, Deutschland genauer bekannt werden wird,

---

1) Litterarischer Handweiser 1862. S. 277.

2) Cf. Adolph Glaser: „Joost von den Vondel und sein Lucifer.“ Archiv für neuere Sprache, XXII.

wo man übrigens Vondels Verdienst schon seit einiger Zeit zu schätzen weiß. Vondel lebte nach der Vollendung seines „Lucifer" [1]) noch vierundzwanzig Jahre und schrieb außer dem oben angeführten „Adam in Verbannung" noch eine in Versen abgefaßte Uebersetzung der Psalmen Davids, welche sich durch tief religiöses Gefühl und poetischen Schwung auszeichnet. Darauf erschienen noch mehrere dramatische Werke, als „Salmoneus," „Jephta," „David in Verbannung," „Davids Wiederberufung", „Samson," „Adonias," „Batavische Brüder," „Faeton," „Iphigenia in Tauris", „Zunchin" und „Noah", zwei Uebersetzungen von Sophocles und Euripides, sowie die der Metamorphosen Ovids.

Er starb ruhig und gefaßt, am fünften Februar 1647, im Alter von zweiundneunzig Jahren. Die ersten Dichter seiner Zeit, van der Goes, Vollenhoven, Oudaen, feierten sein Andenken. Drei Jahre nach seinem Tode ließ Johann Six, Bürgermeister von Amsterdam, folgende chronogrammatischen Worte auf sein Grab setzen:

Vi**r** Phoebo et **M**us**i**s gratu**s** Vond**e**l**iu**s h**ic** est.

Aber erst ein Jahrhundert später wurde ihm an einer der Säulen der neuen Kirche zu Amsterdam ein kleines Denkmal errichtet. Dem neunzehnten Jahrhundert war es vorbehalten, ihm ein würdigeres Monument zu setzen durch Herrn van Lennep's reiche und mit Scharfsinn geordnete Ausgabe seiner Werke.

---

1) Die neueren Kritiker wollen auch in diesem Stücke eine Allegorie auf die Losreißung Hollands von Spanien und auf das Verhältniß Wilhelms von Oranien zu dem Sohne Karls des fünften finden.

II.

Recensionen.

1.

Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel. Von **David Zündel.** Basel 1861. 1 fl. 45 kr. XIV und 271 S.

Kaum über ein anderes Buch des Alttestamentlichen Canons glaubt die theologische Richtung, welche Critik und gesunde Erkenntniß sich als ihr ausschließliches Eigenthum zuspricht, zu so sichern Ergebnissen gelangt zu sein, wie über das Buch Daniel. Dasselbe hat in den letzten Decennien zum Theil die namhaftesten Kräfte in Bewegung gesetzt, seit der nun verewigte Bleek vor vierzig Jahren die Controverse über Aechtheit, Glaubwürdigkeit und Zweck des Buches in einer für die negativen Resultate der Critik grundlegenden Weise wieder angeregt hatte. (Ueber Verfasser und Zweck des Buches Daniel in der theol. Zeitschr. von Schleiermacher und Lücke 1822.) Mit einer ihrem Beinamen nicht ganz entsprechenden Zuversicht hat jene critische Richtung sofort die Unächtheit des Buches und seine seleucidisch-makkabäische Abfassung adoptirt und als

Dogma dem Unglauben der gläubigen Theologen höhnisch entgegengehalten. Lengerke schrieb in s. Commentar: „Eingewurzelter falscher Inspirationsglaube hielt seit Jahrhunderten an der Aechtheit Daniels fest und diesen Glaubensartikel nahm die Kirche auf;" Hitzig erklärt die theologische Exegese, welche noch an der Aechtheit Daniels festhalte, für „ebenso unverständig als sündhaft" (S. VI. s. Comm.); auch nach dem Historiker Droysen kann der „krassen, d. h. kirchlich hergebrachten Ansicht über das Buch Daniel kein vernünftiger Mensch mehr beistimmen" und Bunsen endlich versichert: „Es ist einer der höchsten Triumphe und (eine) der rettendsten Thaten der neueren Kritik, erwiesen zu haben, daß das Buch Daniel in die Zeit des Antiochus Epiphanes gehört" (Gott in der Geschichte I. Th. p. 302) und hält es für eine Ehrenpflicht, den Werth und die moralische Integrität des Buches durch Erklärung seiner Unächtheit zu retten. Der Verf. der sofort zu besprechenden Schrift schließt sich an die größern Arbeiten Hengstenbergs, Hävernicks, Hofmanns und Auberlens an, welche die canonische Stellung und Bedeutung des Buchs Daniel vertheidigen und wendet sich namentlich ausführlicher gegen eine in den Jahrbüch. für deutsche Theologie v. Dorner (1860) veröffentlichte Abhandlung Bleeks, welcher hier seine frühern Aufstellungen über Daniel aufs neue begründet und ausführlich zu rechtfertigen gesucht hat. In drei Abtheilungen, welche als Untersuchungen über die Spuren der Aechtheit und Unächtheit im Einzelnen, im Ganzen und über die Umgebungen des Buches bezeichnet werden, widmet derselbe allen bedeutendern Angriffen auf Daniel eine sachkundige und eindringende Berücksichtigung und Widerlegung.

Der dogmatische Zweifel, Zweifel wegen der Gräcismen, an der Geschichtlichkeit, wegen der historischen Angaben wird im 1. Theil erledigt und geltend gemacht, daß der großartige Abschluß der Alttestamentl. Messiashoffnungen in Daniel, die grundlegenden Ideen vom Messias als Menschensohn und Weltenrichter nicht zufälligen Ursprungs von einem Falsarius, der Prototyp aller Apocalyptik nicht selbst apocryphischen Ursprungs sein können, daß eine sehr frühe Berührung griechischer Cultur mit Asien, schon unter Sanherib, Asarhaddon von den namhaftesten Forschern, wie Niebuhr, Brandis, nachgewiesen ist und von daher die ganz wenigen Namen griechischer Instrumente in Daniel sich leicht erklären lassen. Der zeitliche Umfang des Erzählten im Buche überschreitet den Zeitraum eines Menschenlebens nicht, da Daniel das erste Gesicht im 2. Jahre Nebukadnezars, im 5. Jojakims (603), das letzte im 3. Jahr des Cyrus, 536 erhielt. — Der Widerspruch 1, 5. 18 mit 2, 1. indem Daniel und seine Gefährten von der Zeit ihrer Gefangenschaft an, in deren Anfang Nebukadnezar schon König genannt wird, 1, 1. eine dreijährige Vorbereitung durchmachen mußten, ehe sie dem König vorgestellt wurden, und Daniel doch schon im andern Jahr Nebuk. handelnd auftrete, 2, 1. galt De Wette für unlösbar und wurde auch von Hengstenberg nicht gelöst. Nach diesem zog nämlich Nebukadnezar erst nach der Schlacht bei Carchemisch, die im 4. Jahr Jojakims vorfiel, nach Jerusalem, im 5. Jahre dieses Königs, welches das zweite des Nebuk. ist (Jer. 25, 1.). In diesem Fall haben die drei Vorbereitungsjahre der Jünglinge im 2. Regierungsjahr Nebukadnezars, der sie von Jerusalem mitnahm, allerdings nicht ihr Ende, vielmehr ihren Anfang gehabt, und der

Widerspruch ist vorhanden, denn Nebuk. wurde erst nach der Schlacht von Carchemisch König. Darum läßt Hengstenberg gezwungen Jer. 25, 1. den Anfang einer Mitregentschaft Nebuk. bezeichnet sein und setzt den Anfang seiner Alleinherrschaft ins 5. Jahr Jojakims. Nimmt man dagegen mit Dan. 1, 1. an, daß Nebuk. Zug nach Palästina wirklich im 3. Jahr Jojakims statt fand, und schon zu Anfang desselben, so gehen die drei Erziehungsjahre der Jünglinge genau in dem 2. Jahr Nebukadnezars zu Ende und es stimmt dieser dreijährige Zeitraum, vom 3. Jahr Jojakims bis zum 2. Jahr Nebuk. mit Jeremia, nach welchem das 4. Jahr Jojakims das erste des Nebuk. ist. Dabei nennt Dan. 1, 1. allerdings den Nebuk. schon im 3. Jahr Jojakims König, allein ganz nach dem Vorgang von Jer. 46, 2., wo er ebenfalls vor der Schlacht von Carchemisch so genannt wird, obgleich er es noch nicht war. Daraus, daß die Angabe 2, 1 von Nebuk. Königthum an zu rechnen ist, folgt nicht, daß auch 1, 2 unter demselben schon geschehen ist und sonach die drei Erziehungsjahre von seinem Regierungsantritt an zu rechnen sind. — Der Verf. macht in Betreff der „unwahrscheinlichen" Nachrichten unsres Buches darauf aufmerksam, daß sie aufs innigste mit der Geschichte Daniels verknüpft sind und hier keineswegs zwischen ursprünglich Thatsächlichem und sagenhafter späterer Umbildung desselben unterschieden werden kann, daß da die Geschichte selbst in ihren Kernpunkten zu diesen Unwahrscheinlichkeiten zählt, entweder alles rein erfunden oder alles vollkommen geschichtlich, nichts legendarisch ist. Aehnlich stehen die Ueberschriften fast durchweg in einem innern Zusammenhang mit der nachfolgenden Geschichte und müssen mit dieser zugleich

entstanden sein. Der Verf. hält bezüglich der ersten Ueberschrift 1, 1. durchaus fest, daß Nebukadnezar im dritten Jahr Jojakims Jerusalem eroberte und verwendet den Einwand, daß nach Jerem. c. 36 Nebuk. nicht schon so frühe in Jerusalem gewesen sein könne, passend zu seinen Gunsten, indem er nachweist, daß die dortige Drohweissagung des Propheten, welche er im vierten Jahr Jojakims verkündete, auf ein Totalgericht über Jerusalem sich beziehe, vor welchem die im 3. Jahr vorangegangene Invasion zurücktrete und daß die Wuthausbrüche Jojakims durch eine schon vorangegangene Invasion unter Nebuk. sich besser motiviren. Die Schrift kennt nur einen Zug Nebukadnezars gegen Jojakim: dieser ist 2 Chr. 36, 6. gemeint und nicht wirklich nach Babel abgeführt oder gar getödtet worden. Dieses Ereigniß ist mit dem 2 Kön. 24, 1 berichteten gleichzusetzen und geht den drei Jahren der Zinsbarkeit Jojakims voran. Wann es stattgehabt, darüber ist bloß Dan. 1, 1. berichtet und die hier gegebne Notiz durch Berosus bestätigt (S. 23 f.). Von Belsazar, dessen Name nicht weiter vorkommt aber darum nicht erfunden ist, wird wahrscheinlich gemacht, daß er nicht der letzte König Babylons war, sondern der Sohn Nebukadnezars Evilmerodach, welcher nach drei Jahre lang ἀνομως και ἀσελγως geführtem Regiment ermordet wurde. Darius Medus, der Sohn des Achaschverosch, wird in Cyaxares II. wieder gefunden, dieser aber nicht für den Sohn, sondern jüngern Bruder des Astyages und Sohn von Cyaxares I. (=Achaschverosch) erklärt. Xenophon machte ihn dann zum Enkel des ersten Cyaxares und nannte ihn demgemäß Cyaxares II., Daniel aber gab ihm den eigentlichen Namen Darius, Sohn des Ahasver.

Im zweiten Theil (S. 39—134) wird zuerst Anlage und Einheit des Buches untersucht. Es ergibt sich: sprachlich und inhaltlich bildet Daniel ein Ganzes. c. 1 hängt inhaltlich mit c. 2—6 zusammen, ebenso wie durch seine Sprache mit 8—12 und c. 7 verbindet durch seine chaldäische Sprache den 1. Theil mit dem zweiten. Art und Einkleidung des Buches sieht durchaus nicht einer absichtlichen Unterschiebung desselben zu einem bestimmten Zweck gleich, denn die Einkleidung ist wechselnd, sorglos und gegenüber einem bestimmt durchzuführenden Schema unbekümmert, ohne daß darunter der gleichartige Ton und Geist, die tiefliegende Einheit des Ganzen leidet. Unverträglich mit dem Charakter einer Tendenzdichtung erklärt sich diese Art der Einkleidung der Schrift um so besser aus der Authentie derselben. Aus der frühern makkabäischen Zeit, in welche Daniel versetzt wird, hat man keine Pseudonymen, welche aus rein politischen, auf einen gewissen Zeitpunkt ihr Absehen nehmenden Zwecken erdichtet sind.

Die ältesten Sibyllinen sind wirkliche Nachahmungen, Daniel ist aber keine Nachbildung; es gibt keine ältern ächt Danielischen Schriften und keine Spur eines ältern so mächtigen apocalyptischen Impulses, wie er im Buch Dan. vorliegt. Man kann nicht mit Lüke die biblische Apocalyptik für eine natürliche und nothwendige Entwicklungsform des prophetischen Geistes, Daniel als Prototyp derselben und doch zugleich für einen spätern Pseudonymen und Falsarius erklären. Auch ein psychologisches Räthsel läge dabei vor: ein unbegreifliches Zusammensein von Wahrheit und Lüge, von großartigem prophetischen Schauen und kleinlicher Tendenzschriftstellerei.

Der Verf. bemerkt über die Anordnung des Buches

S. 50: Da die Schlüsse 2, 49. 3, 30. 6, 88 unabtrennbar mit dem Ganzen ihrer Erzählungen zusammengehören, und doch wieder mit 1, 21 correspondiren, also der Zeit der letzten Aufzeichnungen angehören müssen, so kommen wir auf das Resultat, daß die jetzige Gestalt der geschichtlichen Kapitel 2—6 von derselben schließlichen Redaktion durch Daniels eigne Hand herrührt. Das Material dieser Kapitel mag in verschiedener Form schon in früherer Zeit bereit gewesen sein, theils in Reichsurkunden bestehend, möglicher Weise doch von Daniels Hand redigirt, jedenfalls in seinem Sinn und Geiste verfaßt 3, 31—4, 34, theils in unmittelbaren (5—7) oder schon durch den Volksmund gegangenen (1—3) Aufzeichnungen Daniels." Es ist aber wohl anzunehmen, daß in einer Schrift, die wie der Verf. zugibt, den Hauptbestandtheilen nach von Daniels Hand ist, auch das in seinem Sinn und Geist Verfaßte von ihm herrührt und er bei der Endredaktion nur seine unmittelbaren und nicht schon durch den Volksmund gegangenen frühern Aufzeichnungen benützt hat. Nachdem er sodann die Gesichte Cap. 7—9 gesehen, konnte er erst die Beziehung des Traumes Nebukadnezars seinem Prophetenbuch einreihen und Alles zu einem Ganzen zusammenstellen.

Inhalt und Zweck des Buches erhalten in der Feststellung des Grundgedankens desselben, in der Erörterung über die Gesichte und Erzählungen Daniels gegenüber der Tendenzhypothese Bleeks und A. eine lichtvolle und scharfsinnige Würdigung. Ueber die Wunderbarkeit der Erzählungen wird bemerkt: So oft Israel mit den Weltvölkern sich berührte und wäre es nur daß die Bundeslade in Dagons Tempel ist, wird seine Geschichte wunder-

bar; nicht weniger Wunder geschahen vor den Augen der Pharaonen um Israels willen, als hier vor den chaldäischen Königen. — Daniel hatte dem Volke die schwerste Prüfung vorauszuverkünden, die noch dazu in einer Zeit eintreten sollte, wo es vom Geist der Prophetie und von gottgesalbten Königen und Leitern verlassen sein würde. Kein geeigneteres Mittel nun, die Herzen des Volkes vor Verzweiflung zu bewahren, als dieß, die Gewißheit zu geben, daß dieselbe genau von Gott vorherbestimmt, daß die Tage der Prüfung gezählt seien, daß diese Drangsalszeiten so gewiß nach Jahr und Tag vorübergehen, so gewiß ihr ganzer vorhergesagter Entstehungsverlauf sich in der Vergangenheit pünktlich erfüllt habe. Eine paränetische Tendenz, um, wie die Bestreiter der Aechtheit annehmen, zu ausharrendem Widerstand gegen Antiochus Epiphanes aufzumuntern, findet sich namentlich in 10—12 nicht, wie besonders 12, 1—3 beweist. Schrieb der Verf. diese Stelle kurz vor dem Tode des Epiphanes, so konnte er nicht nach einigen Tagen die Auferstehung vorausverkünden, ohne als ein Thor verlacht zu werden; und sollte es doch wirklich das Hauptmotiv seiner Paränese sein, wie konnte sich dann nachher eine solche Täuscherei halten vor dem Zorn des enttäuschten Volkes? Wie konnte hernach dennoch dieß Buch den heiligen Büchern gleich geachtet und in den Canon aufgenommen werden, um eine absichtliche Täuschung so zu verewigen? Auch die frühern Gesichte, welche auf Epiphanes gehen sollen, könnten wegen ihrer bestimmten Sprache nur in der letzten Zeit dieses Königs abgefaßt sein. Dann aber wäre der Verf. mit den Tröstungen des größten Theils des Buches zu spät gekommen, hätte die schon vergangene Drangsalzeit nach

Jahr und Tagen als Zukunft gezählt, eine ebenso genaue als überflüssige und zwecklose Berechnung der schon durchlebten Nothzeit. Die Erzählungen des Buches können auch nicht Schilderungen gegenwärtiger, makkabäischer Nothzeit in altbabylonischer Einkleidung sein, denn die Zeitgenossen konnten in ihnen die Gegenwart gar nicht erkennen, weil die einzelnen Züge und Umstände der Erzählungen gar nicht mit dieser stimmen, die Zeitgeschichte mit ihren Nöthen und Gefahren in jenen keineswegs gesteigert, nicht einmal deutlich vorgebildet, sondern abgeschwächt erschiene. Ebensowenig ist hier eine Tendenz den Martyrergeist zu wecken, zum Widerstand zu reizen, oder dem Antiochus Gottes Gericht vorzuhalten, ihn zu bekehren bemerkbar. Die heidnischen Tyrannen in den erzählenden Abschnitten sind viel besser als Antiochus, den Juden nicht selten günstig, oder doch nur vorübergehend zürnend: nirgends eine fanatische Tendenz gegen das Heidenthum, vielmehr die entgegengesetzte Gesinnung, welche wie auch die Absicht einer Bekehrung des Antiochus den Gesichten über die Verstocktheit dieses Königs und dem Geist der makkabäischen Zeit widerspricht.

Die Gegner der Aechtheit unsres Buches legen großes Gewicht auf den versuchten Nachweis, daß die Weissagungen in demselben bloß bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes reichen, und der Verf. dadurch sich als Zeitgenossen dieses Königs verrathe, stellen aber für die einzelnen Visionen über die Geschichte der großen Monarchien so grundverschiedene Deutungen auf, daß diese sich selbst bekämpfen und aufheben. Es wird nun gezeigt, daß was in den verschiedenen Gesichten als viertes Reich symbolisch dargestellt wird, nicht das der Diadochen, noch, wie jetzt ge-

wöhnlich behauptet wird, das griechische Reich Alexanders, welches dann die Verschwägerung der Diadochen und die Regierung des Epiphanes zugleich in sich zu befassen hat, sein kann. Macht man aber das Reich Alexanders zur vierten Monarchie, so muß in die entstandene Lücke des dritten, welches die griechische Herrschaft darstellt, das zweite Reich nachrücken, und man muß dann zu diesem Behuf das erste (chaldäische) oder das zweite (medo-persische) Reich theilen. Beides aber ist höchst willkührlich und fehlerhaft. Den ersteren verunglückten Versuch machte Ewald, der in der ersten und zweiten Monarchie die assyrische und chaldäische erblickt und Daniel für einen Gefangenen im assyrischen Exil hält. Dazu erläutert dann Bunsen: Löwe und Bär im Gesichte seien Symbole für die assyrische und babylonische Herrschaft und stammen wirklich von jenem Daniel. Das assyrische Reich wäre darnach aus unserem späteren Buch Daniel spurlos verschwunden, bis auf das Löwenbild. Allein der Bär findet sich nirgends, weder ursprünglich, noch später als Symbol für Babylon, welches vielmehr ganz dieselben religiösen und nationalen Symbole mit Assur hat. Andere gruppiren daher: medisches, babylonisches, persisches und griechisches Reich. Allein niemals wurde das medische vom persischen Reiche getrennt gedacht und namentlich hat es niemals ein getrenntes medisches Weltreich zwischen dem babylonischen und persischen gegeben. Das dritte und vierte Thier des Traumgesichtes soll gar noch erst in seleucidischer Zeit der ursprünglich ältern Schrift einverleibt worden sein. Mit demselben Recht könnte man Haupt und Brust im Gesicht des zweiten Kap. oder 8, 2. nur zwei Winde als ursprünglich setzen, wenn ursprünglich nur zwei Thiere anzunehmen sind. Wegen dieser Schwie-

rigkeiten erklärt Hizig das zweite Reich für das Belsazars und die drei Rippen im Munde der Bärin für die von Chaldäern zerstörten Städte Ninive, Calah und Resen! — c. 8, wo Daniel selbst die Erklärung der Bilder hinzufügt, ist auch für die Deutung der Bestandtheile der frühern Gesichte maßgebend: der Widder mit ungleichen Hörnern ist dasselbe was der ungleichstehende Bär, das medisch-persische Reich, der Ziegenbock mit vier Hörnern bedeutet dasselbe was der Pardel mit vier Köpfen. Unter diesem können sohin nur Alexander der Große und die Diadochen verstanden werden, welche also auch unter den ehernen Lenden, sowie Medopersien unter der silbernen Brust vorgebildet zu denken sind. Nothwendig ist nun das Thier mit zehn Hörnern und den Füßen mit zehn Zehen ein Weltreich jenseits des griechischen. Das erste Weltreich hat Daniel selbst als das chaldäische bezeichnet (c. 2), das zweite und dritte c. 8, 20 f. als das persische und griechische, das vierte aber hat er nirgends näher bestimmt.

Damit hängt die Widerlegung der Ansicht zusammen, daß überall derselbe prophetische Horizont im Buche zu finden sei (Bleek, Jahrb. f. D. Theol. V, 45 ff.), der nicht über das Zeitalter des Ant. Epiphanes hinausreiche. Es wird darauf hingewiesen, daß wenn in c. 9 und 12 jener gemeinsame prophetische Horizont erscheint, dieß für c. 2 u. 7 um so weniger beweist, als c. 9—12 einer ganz andern Art von Weissagung, der bildlosen angehört, daß auch 12, 2 f. die Auferstehung nicht unmittelbar hinter Antiochus Tod erwartet wird, die doppelte Antwort des Engels in diesem c. auf einen doppelten Horizont hinweist, v. 13 ebenfalls zwischen der zeitgeschichtlichen Heilzeit, die nach 1365 Tagen eintritt, und dem Ende der Tage unter-

scheidet, die mit dem Untergang des Antiochus eingetretene Rettung, Zeit des (relativen) Heils nicht mit der letzten, messianischen Zeit identificiert werden darf. Vor allem kommen aber hier c. 2 und 7 in Betracht. Alle Versuche scheitern, das vierte Reich in c. 7 und die zehn Theile, in welche es auseinandergeht, für das hellenische Weltreich in Anspruch zu nehmen. Bleek bemüht sich, 10 Feldherrn aufzuzählen, die im Theilungsvertrag vom J. 325 die vorzüglichsten Provinzen erhielten, und in diesen jene Zehnzahl nachzuweisen. Allein es gab damals über 30 unabhängige Theile und Herren jener Monarchie, aus welchen Bl. nur eine beliebige Auswahl trifft. Auch die Ansicht ist zu verwerfen, daß man unter den Juden des seleucidischen Reiches die Zahl der Reiche der Diadochen sich gerade als 10 unter dem Bilde von 10 Hörnern gedacht habe. Dieß geschah umgekehrt erst aus Anlaß der Danielischen Stelle und im Mißverständniß derselben. Das Verhältniß von c. 7 zu 8 wird dahin bestimmt, daß nur die Züge, welche sich sowohl am alttestamentlichen, vorbildlichen (Antiochus, c. 8) als am neutest. Antichrist finden können, beiden Darstellungen gemeinsam sind, nur von Antiochus gesagt ist, daß er das tägliche Opfer wegthue und die Wohnung des Höchsten verwüste, vom endgeschichtlichen Antichrist dagegen bloß allgemein: er werde Zeiten und Gesez ändern, daß Antiochus wie natürlich aus dem vierten Horn empor kommt, ohne die Zahl der Hörner um ein weiteres zu vermehren, der Feind Gottes aber in c. 7 über die zehn sich selbst als eilftes Horn sezt und gewaltsam drei Hörner vor sich ausbricht, die menschliche Zehnzahl durch Zerstörung in die göttliche Siebenzahl, wandelt, der er selbst als der achte vorsteht, wie Gott den 7 Geistern. In den parallelen Bildern

von c. 7 und 8 sind widersprechende Zahlenverhältnisse, welche auf verschiedene, wenn gleich sich ähnlich gebahrende Subjecte hindeuten, und während in Bezug auf Antiochus immer das bestimmte Zeitmaß gebraucht wird, kommt bei dem in c. 7 beschriebenen Feind, dem Gegenbild des Antiochus, immer nur das unbestimmte (moëd) vor. Findet man bei Einschränkung des prophetischen Horizontes auf die Zeit des Antiochus in dem c. 2 dargestellten Symbol des vierten Reichs (Thon und Eisen) den ägyptischen und syrischen Bestandtheil des mazedonischen Reichs, so ist man dennoch in c. 7 wieder genöthigt, die 10 Hörner nur von seleucidischen Königen zu verstehen, also von nacheinander folgenden. In c. 2 und 7 schließt sich das Messiasreich und das Endgericht der letzten Zeit unmittelbar an den Sturz des vierten Reiches, 8, 25 aber endet die Darstellung mit dem Gericht über den Verwüster, ohne eines letzten großen Gerichtes zu erwähnen. 11, 34 ist nur von einer kleinen Hilfe die Rede, welche auf den Tod des Antiochus erfolgen werde, nicht aber von der Zeit des Endes, und v. 35 ist geradezu gesagt, daß noch eine andre Zeit vorhanden sei. Es ist also unrichtig, daß wo im B. Daniel von Epiphanes, auch von der Endzeit, und wo von dieser, auch von jenem zugleich die Rede, unterschiedlos alles messianisch und zeitgeschichtlich sei, unmöglich aber, mit Bleek die Weissagungen dieses Buchs als Einkleidung, Erfindung, die sich vielfach nicht erfüllt haben, den Sibyllinen und Pseudoesra zur Seite zu stellen und sie doch zugleich für ächt messianisch zu halten.

Im letzten Theil seiner Untersuchungen wendet sich der Verf. zu den Umgebungen des B. Daniel und betrachtet dasselbe im Verhältniß zu den pseudonymen Apokalypsen, dem ersten Makkabäerbuch, der alexandrinischen Uebersetzung,

zu den s. g. apokryphischen Zusätzen, zu B. Baruch, zum alttestamentlichen Kanon, und schließt mit Bemerkungen über Daniels Sprache bei Esra, Daniels Schrift bei Sacharjah und Daniels Person bei Ezechiel (S. 134—271). Ein günstiges Zeugniß für die Aechtheit des B. Daniel gegenüber den Sibyllinen, Henoch und 4. Buch Esra liegt schon darin, daß von einem Einfluß dieser Schriften auf die erkennbare Gestaltung des jüdischen Geistes und Bewußtseins um die Zeit Christi, auf Stimmung und Erwartungen der Juden keine Spur nachzuweisen, mit Ausnahme einer zweifelhaften Stelle aus Henoch im Brief Judä, die stärksten Einwirkungen des B. Daniel und seiner messianischen Weissagungen aber offen vorliegen. Dieses kann also nicht das erste, wenn auch bedeutendste Glied in der Kette jener pseudoprophetischen Nachtriebe sein. Die sibyllinische Literatur zieht sich, von christlichen Einflüssen fast unabhängig bis ins dritte, ja sechste Jahrhundert, und beutet nicht nur das Alte Testament, sondern auch heidnische Mantik aus; in so geringem Zusammenhang steht das Christenthum mit diesen apokalyptischen Büchern, welche sämmtlich keine stufenmäßige organische Entwicklung haben, nicht auseinander, sondern nebeneinander, mechanisch entstanden, ohne Keimfähigkeit, unfruchtbar geblieben sind. Ueber sie wird B. Daniel durch sein originales Gepräge und seine Triebkraft, welche es sowohl in der Geschichte der messianischen Prophetie, wie auch in Ansehung der genannten pseudoprophetischen Literatur entfaltet hat, weit hinausgehoben. Was das Original aller bekannten Abdrücke ist, kann nicht selbst eine Nachbildung, ein Nachtrieb sein, da ein noch älteres Original nicht nachzuweisen ist. Gleich andern prophetischen Schrif-

ten dient auch B. Daniel jenen Apokalypsen zum Vorbild. Keineswegs gleichzeitig mit den ältesten Bestandtheilen der Sibyllinen (B. 3, V. 35, 746) ist Daniel entstanden, und in ähnlicher Tendenz mit diesen, etwa 170—168 v. Ch., sondern es sind in jenen unbestreitbare Anklänge an Citate aus Daniel, selbst in einer etwas jüngern Stelle eine neue Anwendung Danielischer Prophetie auf die spätere Gegenwart, nachdem jene schon früher gewiß von Ant. Epiphanes verstanden worden war. Bleek spricht sogar die Vermuthung aus, daß der Sibyllist und der Verf. des B. Daniel aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben und es früher schon nicht ungewöhnlich war, Alexander und die nach seinem Tode sich bildenden Reiche unter dem Bilde eines Thieres mit zehn Hörnern darzustellen. Wo soll aber dieses Bild ursprünglich gesucht werden, wenn nicht im B. Daniel? — Inhalt, Schreibart, Tendenz unterscheiden Daniel wesentlich von den Apokryphen mit ihrem jüdisch subjektiven Alexandrinismus, ihrer selbstgefälligen Koketterie mit jüdischen Satzungen, Bekehrungssucht, gesetzstolzem, selbstgerechtem Geiste; die Sibylle datirt sich in die Zeit der Sündfluth zurück, wird von der Gottheit gewaltsam wie im Wahnsinn hingerissen, wogegen Daniel in sittlichem und geschichtlichem Zusammenhange mit den Gesichten steht und jede Offenbarung, die er erhält, zugleich eine Gebetserhörung ist. Ebenso geht hier auch die Weissagung aus einer bestimmten geschichtlichen Situation hervor und steht in innerlichem, pragmatischem Zusammenhange mit der Erlösung Israels. Für die Sibylle kann nicht einmal die Absicht politisch und national gegen Epiphanes zu wirken und aufzuregen, nachgewiesen, sondern eher gezeigt werden, daß es nicht im Geist der makka-

bäischen Zeit lag, durch pseudonyme Schriften gegen die syrische Tyrannei Widerstand zu wecken. Die Sibylle hat, ein alexandrinisches Gewächs, den literarischen Zweck, das Judenthum als Weltreligion darzustellen und während bei Daniel die Fortentwicklung der Frage, wann die Weltherrschaft zu Israel übergehe, auf dem lebendigen Boden der Wirklichkeit ruht, fingirt der Sibyllist nicht einmal einen geschichtlichen Boden, sondern behandelt sie als eine Frage der Lehre und löst sie selbst, indem er alle Heiden zu Juden macht. Die Sibylle vermag nirgends wie Daniel das Heidenthum als ein dem wahrhaft Gottmenschlichen entgegengesetztes ungöttliches Lebensprincip aufzufassen, sondern bringt es bloß zu einer Fiktion seiner historischen Entstehung, nicht zum Erfassen des ihm immanenten Prinzipes und „sinkt aus der gottmenschlichen Weltanschauung der alten Prophetie in eine bloß natürliche, jüdisch-politische Betrachtung der Dinge herab und verliert den lebendigen Glaubensstandpunkt Israels an das Heidenthum, während sie meint, dieses auf den israelitischen Standpunkt herüberzuführen."

Der Verf. sucht aus der Beschaffenheit der alexandrinischen Uebersetzung, welche vielleicht schon in derselben Zeit entstanden ist, in welcher die negative Kritik das Buch Daniel entstehen läßt, wahrscheinlich zu machen, daß schon dem sog. Alexandrinischen Siebzig-Uebersezer frühere Versionen Daniels müssen vorgelegen haben. Die totale Verwirrung der Uebersetzung an einzelnen Stellen wäre allerdings aus ineinandergeschobenen Uebersetzungstexten besser zu erklären, als aus bloßer Ungeschicklichkeit des Uebersetzers, oder aus Randglossen, Interpolationen und Auslassungen, wenn man nur sonst irgend eine sichere Spur von ältern griechischen Uebersetzungen alttestamentlicher

Schriften hätte, als die in der Septuaginta vorliegenden. In „Daniel und seine apokryphischen Zusätze" findet der Verf. in letzteren „sagenhafte und geistverlassene Nachsprößlinge, eine eigentliche Danielsage", ohne hiefür den Beweis zu übernehmen. Daß das Gebet Asarja's durchaus keinen Zusammenhang mit der Situation habe, in welcher es sich befindet, stellt aber schon Eichhorn (Einl. IV, 527. 4. A.) in Abrede. Doch bringe Susanna einen Zug der Weisheit Daniels, der möglicherweise seinem historischen Kern nach so alt, als das Buch Daniel selbst sein könne; „jedenfalls ist auch die Darstellung eine weit gehaltvollere; es wird also dieses Stück wohl die älteste der Zuthaten sein; jedenfalls ist bedeutsam, daß es durchaus nicht in Bezug zu dem Danielbuch selbst gedichtet sein kann." Allein von dieser letztern Seite aus kann der Verf. auch dem höhern Alter der andern Zusätze nichts Begründetes entgegenstellen. Daß Susanna ursprünglich griechisch geschrieben sei, wie der Verf. mit Hieronymus annimmt, ist ganz unwahrscheinlich (Welte, Einl. II, 3, 248). Das Stück findet sich in Aquila's Uebersetzung, der bloß nach dem Originaltext arbeitete, muß also schon zu Anfang des 2. Jahrh. mit dem canonischen Daniel verbunden vorhanden gewesen sein, wenn auch nicht von Daniel selbst, so doch etwa aus einer im Exil verfaßten Chronik der Zeitgeschichte.

Der Verf. betrachtet S. 194 ff. Daniel im Verhältniß zum alttestamentlichen Canon zu Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr., zur neutestamentlichen Zeit, im letzten Jahrhundert vor Chr., zur Makkabäerzeit, Daniels Stellung im Canon der Ketubim und den Schluß des Canons gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Es steht außer Frage, daß Josephus alle Ketubim als canonisch kannte

und vor der Zeit des Artaxerxes im Canon aufgenommen hielt. Dieß weist auf einen bedeutend früher geschehenen Abschluß des Canon hin. Dasselbe gilt von den Ausdrücken, deren sich die Neutestamentl. Schriftsteller für die Bezeichnung des geschlossenen Canon bedienen. Die neutestamentliche Zeit hielt den alttestamentlichen Canon mit dem Aufhören der Gottesoffenbarungen seit Maleachi für geschlossen. Dann liegt aber sein Abschluß ziemlich weit zurück. Gerade die apocryphischen Nachtriebe, die im letzten Jahrhundert vor Chr. entstanden, sind von dem Gedanken beherrscht, daß die eigentlich canonische, prophetische Periode längst vorüber sei. Der einzige Grund aber, weßhalb hinter der makkabäischen Zeit die dritte Abtheilung des Canon nach der Ansicht Vieler noch nicht geschlossen sein konnte, ist die Hypothese vom seleucidischen Daniel. Läßt sich dieses critische Postulat nicht rechtfertigen, so muß andrerseits zugegeben werden, daß nichts mit dem Geist jener Zeit in größerm Widerspruche steht, als einen noch offenen Canon heilig zu haltender Schriften erst abzuschließen, in einer Zeit, welche so gut wie Josephus von dem thatsächlichen Bewußtsein erfüllt war, daß seit dem Aufhören der Prophetenfolge der h. Geist von Israel gewichen sei. — Die Ausscheidung der dritten Canonabtheilung ist nur in engster Beziehung zum Abschluß der zweiten und durchaus nicht etwa „gleichsam von selbst" entstanden zu denken; gerade damals aber, als man das Gefühl hatte, daß kein Prophet mehr komme, zu Esras Zeit, als man in neuerwachtem Eifer, sich nun um so mehr in die Schriften der Propheten hineinzuleben, die zweite Canonabtheilung an die längst bestehende erste schloß, war man veranlaßt, das B. Daniel, das ausdrücklich den Befehl der Versieglung in sich trug, aus den Pro-

phetenbüchern wegzulassen und der Abtheilung heiliger Bücher einzureihen, welche nicht wie die prophetischen im öffentlichen Gebrauch das Amt der Propheten selbst am Volke versehen sollten, sondern zunächst dem Privatgebrauch der frommen Israeliten überlassen wurden. Gab es, was auch Ewald anerkennt, eine Behörde, welche sich mit der Sammlung und Ordnung des Canon beschäftigt hat, so ist nicht zu denken, daß sie bloß der zweiten prophetischen Abtheilung desselben ihre Thätigkeit gewidmet haben sollte. Insbesondere der Abschluß des letzten Theiles im Canon bedurfte der Erleuchtung in hohem Grad: Propheten aufzunehmen, dafür hatte man sichere Kennzeichen, aber wo die h. Chokma aufhöre sicher zu unterscheiden, dazu bedurfte es eines erleuchteten Geistes. Diesen aber für den genannten Zweck Simeon I noch zuzuschreiben, wie der Verf. thut, dazu hat man keinen Grund, da doch Esra und Nehemia nach allen Nachrichten hiefür als die geeignetsten Männer erscheinen und auch der Verf. nicht nachweisen kann, daß Bestandtheile des Canon jünger als Nehemia sind. Auch die andern für die Zeit Simeons des Gerechten (310—291) namhaft gemachten Merkmale (S. 238), welche auf diese Periode für den Abschluß des Canon hinweisen sollen, haben das Gewicht nicht, welches der Verf. ihnen beilegt; „der Talmud bezeichnet jenen als den letzten der großen Synagoge", aber nicht als Sammler des Canon; „die Entstehung des Ketubimcanon weist auf eine noch canonische Zeit", demnach spätestens auf die Nehemia's, auch das kritische Ergebniß weist weiter hinauf als auf die „Scheidezeit der persischen Herrschaft" und des Josephus Nachricht führt nur dann auf jene Zeit herab, wenn man mit dem Verf. annimmt, daß wenn Josephus Artaxerxes

als den nennt, nach welchem kein Buch mehr Sanction erhalten habe, unter Artaxerxes in Wahrheit Nothus zu verstehen sei. Wenn die Behörde der großen Synagoge auch bis Simeon I bestanden hat, so ist doch ganz unwahrscheinlich, daß sie sich so lange und so spät noch mit Sammlung und Ordnung des Canon beschäftigt hat. Nirgends wird Simeon I, wie S. 231 behauptet ist, eine prophetische Unterscheidungsgabe in Betreff der wahrhaft canonischen Schriften zugeschrieben, sondern er erscheint als letzter Ausläufer jener Behörde, deren Gründer sich nach ausdrücklichen Nachrichten mit der Sammlung des Canon beschäftigt haben. Die bekannte Notiz bei Josephus schließt allerdings auch die Thatsache des Canonschlusses ein, behauptet nicht bloß das Aufhören der Prophetenfolge oder des prophetischen Amtes, allein nicht erst seit Simeon I, sondern schon seit dem Tode des Artaxerxes „durfte Niemand mehr wagen, den Canon für geschlossen zu erklären". Die letzten prophetischen Geschichtschreiber waren auch die Ordner des Canon und nur weil sie prophetischen Geist besaßen, konnten sie dieses sein. Nach ihnen hörte nach der Ansicht der palästinensischen Juden dieses prophetische Bewußtsein auf und damit auch die Möglichkeit, den Canon zu ordnen und für geschlossen zu erklären. Herr Z. ist daher nicht berechtigt, bis zum Schluß der h. Sammlung noch eine längere Periode nach der Zeit des Artaxerxes anzunehmen, in welcher, da man sich von der Zeit des prophetischen Bewußtseins immer mehr entfernte, doch die Schwierigkeiten für die Bestimmung und Ordnung des Inhaltes der Sammlung nur wachsen konnten. Himpel.

2.

Das Wesen der Erbsünde nach dem Concilium von Trient unter gleichzeitiger Berücksichtigung der hl. Schrift und der Väter der Kirche, insbesondere der h. h. Augustinus, Thomas von Aquin und Bonaventura. Von **Ferdinand Schlünkes,** Doctor der Theologie, Regierungs- und katholischem Schulrathe bei der k. preußischen Regierung zu Düsseldorf. Regensburg, Manz 1863. S. XII. 361.

Die wissenschaftlichen Untersuchungen über das Wesen der Erbsünde gehen seit früher Zeit in zwei Richtungen auseinander; die eine derselben sucht das tiefere Wesen der Erbsünde im Unterschiede von der actuellen Sünde Adams mehr aus der Naturseite des Menschen zu erklären und faßt die Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist, die Concupiscenz, als das eigentlich namengebende und tragende Element der Erbschuld. Andere erkennen die Wurzel der ererbten Sünde in der geistigen Seite und fassen in erster Linie den Verlust des göttlichen πνεῦμα, der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit ins Auge.

Beide Auffassungen, so lange sie darnach ringen, eine richtige Vorstellung von der Erbsünde zu geben, bringen je verschiedene Seiten des Dogma zur Anschauung, stellen die einzelnen Elemente heraus, aus denen der Begriff sich bildet und haben, wenn sie nicht einseitig geltend gemacht werden, ihre Berechtigung. Die Dialektik der Schule hat diese Elemente zusammengefaßt und das Wesen der Erbsünde dahin bestimmt, daß die Concupiscenz das materiale, die Beraubung der heiligmachenden Gnade aber das formale Moment derselben sei.

Der Verfasser der uns vorliegenden Schrift nun hat

sich die Aufgabe gestellt, auf Grund der von der Kirchenversammlung zu Trient gegebenen Lehrbestimmungen die theologischen Ansichten zu prüfen und das Wesen der Erbsünde in einer eigenthümlichen Fassung darzustellen. Zu dem Behufe gibt er eine ins Einzelne gehende Erörterung der Sessio V; und besonders sind es die Erklärungen des 5. Canon über die Concupiscenz, an welche er seine Hypothese — wie er seine Ansicht selbst bezeichnet — anknüpft. Die Synode erklärt: wenn der Apostel die Concupiscenz zuweilen Sünde nenne, so habe dieß die katholische Kirche nie so verstanden, als ob sie Sünde genannt würde, weil sie wahrhaft und eigentlich in den Wiedergeborenen Sünde wäre, sondern weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde geneigt mache.

H. Schlünkes interpretirt nun aus dem Beisatze, wornach in den Wiedergebornen, in renatis, die Concupiscenz nicht Sünde zu nennen sei, die Intention der tridentinischen Väter so: also ist sie in den Nichtwiedergebornen Sünde. Dieß jedoch nicht ohne Vorbehalt.

Er meint dieß nämlich nicht im Sinne der Reformatoren; nicht in der Concupiscenz als solcher oder ihrer Natur nach bestehe die Sünde; denn dieß würde dem Zusammenhange der tridentinischen Canones wie der kirchlichen Lehre widersprechen; vielmehr liege der Schuldcharakter der Begierlichkeit in ihrem Verhältniß zum Willen und zur Entscheidung des Stammvaters; und zwar sei sie so lange identisch mit der Erbsünde, als sie unüberwindlich und mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade verbunden sei. Der Mensch sei nämlich im Zustande der Erbsünde lediglich außer Stand, sich der Herrschaft der Sünde zu

entziehen und auch nur das natürlich Gute zu vollbringen und das Böse zu meiden, sobald jenes Vollbringen und dieses Meiden mit ernstlichen Schwierigkeiten verbunden sei; und ebendeßwegen (als Folge hievon) sei der Mensch so lange der Gnade beraubt und bestehe seine Abkehr von Gott, als nicht die Erlösungsgnade im Sacramente der Wiedergeburt die unüberwindliche Concupiscenz zur überwindlichen mache, d. h. dem Willen die Kraft verleihe, ihr mit Erfolg zu widerstehen.

Der Verf. weiß sich mit dieser Auffassung in Uebereinstimmung mit der hl. Schrift sowohl als mit einer streng logischen Exegese des Tridentinums. Den Nachweis hiefür übernimmt er im ersten Drittel seines Buches. Der Schriftbeweis jedoch, der sich um die Erklärung von Röm. 5, 12—14 dreht, hat uns nicht genügen wollen [1]. In der dialektischen Ausführung stellt sich ihm die formelle Schwierigkeit in den Weg, daß nach seiner Auffassung die Erbsünde vorherrschend als Erbübel sich darstellt. Um ihr zu begegnen, betont er wiederholt, daß die Sünde ihren Sitz im Willen habe und in der freigewollten Abkehr des Willens von Gott bestehe.

Dieß Moment aber, die Abkehr des Willens von Gott ist nach ihm eine nothwendige Folge der Concupiscenz, und gerade das, was sie zur Sünde macht; wohingegen er das zweite Moment im Begriff der Sünde, die Freiwilligkeit, dadurch rettet, daß er sagt, die Erbsünde sei frei gewollt in dem Sinne, als sie vom Stammvater des Menschengeschlechtes frei gesetzt sei. In der weitern Erklärung

---

1) Vgl. Tübinger theolog. Quartalschrift 1854. S. 453 ff.

hierüber, wie überhaupt in der Grundanschauung, ist ihm der hl. Augustinus maßgebend.

Seine Hauptstütze sucht der Verf. nicht so fast in Lösung dialektischer Schwierigkeiten, als in den Zeugnissen der hl. Väter und der Theologen aller Zeiten. Hier ist es nun, wo er ein sehr dankenswerthes Material beibringt und eine nicht geringe Bekanntschaft und Umsicht in der patristischen und theologischen Literatur bekundet. Seine Schrift ist darum als eine schätzbare Fundgrube theologischen Materials zu empfehlen, um so mehr, da wir an neueren Arbeiten über den vorliegenden Gegenstand nicht allzureich sind.

Die ältern Lehrer der Kirche, Justin, Irenäus u. A. tragen, wie der Verf. selbst bemerkt, die kirchliche Lehre vor, ohne einen Versuch zu machen, ihr Wesen näher zu erklären; H. Schlünkes hätte aus diesem negativen Zeugniß nicht so rasch auf die Uebereinstimmung ihrer Ansicht mit der seinigen schließen sollen.

Mit Vorliebe verweilt er sodann bei denjenigen Gewährsmännern, die seiner Hypothese direkt entsprechen, hl. Augustin, Petrus Lombardus, hl. Bonaventura, Estius und Neueren. Wir haben keinen Grund, diese Zeugnisse zu entwerthen, wenn wir auch nicht alle einzelnen Argumente zugeben. Dagegen macht es den Eindruck eigenthümlicher Ueberraschung, welche der Verf. selbst über sein exegetisches Glück empfunden haben muß, wenn wir erfahren, daß er auch in den Vertheidigern der entgegengesetzten Meinung nur seine eigene Hypothese wieder findet.

Er begnügt sich nämlich nicht mit dem Nachweis, daß seine Auffassung der eines hl. Thomas, Bellarmin u. A. gleichberechtigt zur Seite stehe, oder dieselben an wissen-

schaftlichem Werthe überrage, sondern sucht nachzuweisen, daß diese im Grunde nichts Anderes sagen, als er selbst. Es ist das richtig, so weit es sich um die einzelnen Momente der Lehre handelt, nicht aber was die wissenschaftliche Verbindung derselben betrifft. Der Satz der Schule, die Erbsünde bestehe formell in der Beraubung der heiligmachenden Gnade und materiell in der Begierlichkeit, ist nicht identisch mit der andern These, wornach sie in der unüberwindlichen Concupiscenz besteht. Denn nach der Darstellung der Scholastik verhält sich das negative Moment, die Beraubung, zum positiven, der Concupiscenz, wie Grund und Folge; nach H. Schlünkes aber gerade umgekehrt; und diese Verdrehung kommt daher, daß er von der erst zu beweisenden Voraussetzung ausgeht, die Abwendung des menschlichen Geistes von Gott und das Mißfallen Gottes am Menschen könne einzig als die nothwendige Folge der Begierlichkeit genügend erklärt werden. Unsers Erachtens hat der Verf. überhaupt nicht das richtige wissenschaftliche Verfahren eingeschlagen; er hat sich von der augustinischen Darstellung einnehmen lassen, ohne die fortschreitende Lehrentwicklung zu überschauen.

Wir können uns auch in der That mit dem Ergebniß des Verf. nicht einverstanden erklären, so sehr wir dessen Streben nach Klarheit, Vollständigkeit und ebenso dessen kirchlich correkte Gesinnung rühmend hervorheben. Dieß vorausgeschickt mag es uns gestattet sein, innerhalb der Grenzen eines Referats die Punkte namhaft zu machen, auf welche unser Bedenken vornehmlich sich gründet.

Zuvörderst folgt aus Sess. V. can. 5 nicht mit Nothwendigkeit die in Rede stehende Ansicht. Es ist an sich wahrscheinlich, wenn es auch die Geschichte nicht bezeugte,

daß die tridentinischen Väter die wissenschaftlichen Fragen der Schulen nicht entscheiden und weder in die eine noch in die andere Wagschale ein Uebergewicht legen wollten; und daß sie über die Concupiscenz sich gerade insoweit aussprachen, als der häretische Gegensatz erheischte. Mit offenbarer Absichtlichkeit sprechen sie sich nur über die Concupiscenz in den Wiedergebornen aus und lassen die Frage nach dem Wesen der Erbsünde offen, um keiner der beiden entgegenstehenden Theorien zu präjudiciren.

Gegen H. Schlünkes' Hypothese scheinen uns aber hinlängliche innere Gründe zu sprechen. Wenn nach ihm die Concupiscenz das zeugende Moment der Erbsünde ist, welcher das negative Moment der Abkehr von Gott bloß die nähere Bestimmtheit gibt (differentia specifica), so ruht und wurzelt die Sünde in erster Linie in der Natur des Menschen und zwar nicht in dem Sinne, in welchem die Väter das peccatum naturae fassen, Sünde des Geschlechts; die geistige Corruption ist dann erst die Folge davon. Uns liegt aber daran, die Sünde als etwas principiell am Geiste Haftendes zur Anerkenntniß zu bringen, und zwar liegt sie nicht an der rein creatürlichen Seite des Geistes, sondern in seiner übernatürlichen, sittlichen Beziehung einerseits zu Gott, und andererseits zum ganzen Geschlechte; so daß wohl das contagium mortis antiquae durch die fleischliche Fortpflanzung vermittelt ist, nicht aber von der Natur aus der Geist afficirt wird.

Der Verf. kommt auch wirklich bei der Erklärung, wie die Sünde von der leiblichen Desorganisation ausgehend auf den Geist eine Schuld übertrage, nicht über die Vorstellung hinaus, wornach der Geist durch die Berührung mit dem Leibe wie durch ein unreines Gefäß

angesteckt wird. Vgl. die Citate aus Leo M. S. 195. Petrus Lomb. S. 212. Albert M. 228. Liebermann S. 318.

Wir finden es lobenswerth, daß er lieber bei dieser unadäquaten Vorstellung stehen bleiben, als seinen Standpunkt etwa durch die Generationstheorie rechtfertigen will. Dagegen lassen wir ihm nicht ohne Weiteres gelten, daß seine Hypothese das Uebergehen der Erbsünde von den getauften Eltern auf die Kinder einzig richtig erkläre. Vgl. S. 150. Die Concupiscenz kann nicht in anderer Weise Ursache der Erbsünde der Kinder sein, als es die leibliche Abstammung überhaupt ist, nämlich als Medium der Uebertragung, insofern der geistig-sittliche Zusammenhang des Menschengeschlechtes durch den physischen vermittelt ist; die Sünde aber als solche muß aus dem rein physischen Verhältnisse herausgehoben und aus der sittlich-übernatürlichen Beziehung zu Gott erklärt werden, als ein Begriff der übernatürlichen Ordnung. Auch die hl. Schrift bezeichnet deutlich genug die Sünde nicht als Produkt der blosen Sinnlichkeit, sondern als geistigen Abfall von Gott, als ein Streben nach dem Gottgleichsein. 1 Mos. 3, 5.

Was endlich die Bestimmung der Concupiscenz als einer unüberwindlichen angeht, so ist sie zum wenigsten mißverständlich, wenn wir den Verf. beim Wort nehmen und uns keinen andern Begriff unterschieben lassen.

Wenn er die Erbsünde insofern unbesieglich nennt, weil sie durch die natürlichen Kräfte nicht gehoben werden kann, weil der Mensch aus seiner sittlichen Schwäche sich ohne die Gnade nicht erheben kann, so spricht er die kirchliche Lehre aus. Aber das erschöpft seinen Begriff nicht; er faßt unter der Concupiscentia invincibilis positiv die

Unmöglichkeit, der Sünde zu widerstehen und selbst auch das natürlich Gute zu vollbringen, sobald dieß mit ernsten Schwierigkeiten verbunden ist. Er nimmt dieß als ausgemachte Wahrheit an, wie sein Citat aus Kleutgen, S. 39 und seine Berufung auf Thomas, Summa I. IIae, qu. 109. art. II zeigt. Wir bestreiten die Consequenz.

Bei der Frage, ob der Mensch lediglich im Zustande der Erbsünde das natürlich Gute vollbringen könne, handelt es sich um etwas ganz Anderes, als nur um die größern oder geringern Schwierigkeiten; diese Unterscheidung ist ganz empirisch und unwissenschaftlich. Der Mensch wie er ist, wie ihn die Erfahrung darstellt, ist nicht der Mensch im Zustand der blosen Erbsünde, ganz abstrakt in seiner natürlichen Constitution betrachtet; der empirische Mensch ist unter dem Einflusse der Erbsünde, der Erziehung und einer Reihe von Bestimmtheiten, die außer ihm liegen, ganz besonders aber durch eigene fortgesetzte sittliche Selbstentscheidung für oder gegen die Einwirkungen der erbarmenden göttlichen Liebe das geworden, was er ist; er wird sich darum zu jeder einzelnen Versuchung ganz anders stellen, als der Mensch abstrakt in seinem rein natürlichen Wesen betrachtet, und selbst von dem empirischen Menschen spricht der hl. Thomas in der angegebenen quaestio art. 8 anders als H. Schlünkes: er sagt nämlich, der Mensch ohne Gnade im Zustande der Sünde könne zwar im einzelnen Falle die Todsünde meiden, es sei aber nicht zu glauben, daß ihm dieß eine längere Zeit möglich sei; wie auch der Mensch im Stande der Gnade nicht alle läßlichen Sünden meiden könne. Schon der letztere Zusatz läßt keinen Zweifel, daß der h. Thomas mehr eine psychologische Wahrheit aussprechen, keineswegs aber in logischer

Deduktion des Menschen Unfähigkeit constatiren will, von den Kräften seiner zwar geschwächten, aber im Wesen nicht veränderten Natur freien Gebrauch zu machen; und dieß letztere müßte doch schließlich aus der Auffassung H. Schlünkes' sich ergeben, wenn man den Begriff der unüberwindlichen Concupiscenz vollständig durchdenken wollte; man müßte dann zu der Behauptung fortschreiten, daß dem Menschen die sittliche Anlage ganz abhanden gekommen sei und die Erbsünde wäre nur ein Erbübel zu nennen.

Referent glaubt diese Bemerkungen der Wahrheit schuldig zu sein; sie hindern ihn nicht, dem Verf. dankbar zu sein für sein Werk und den Mann hochzuschätzen, der die Stunden seiner Muße mit so ernsten und tiefen Studien ausfüllt; der unbefangen Forschende wird durch eine neue Darstellung auch da, wo sie ihn nicht vollkommen befriedigt, nur zu desto strengerer Prüfung der Wahrheit angeregt, und so hat unser Verf. der Wissenschaft einen schätzenswerthen Dienst geleistet.

Repetent Linsenmann.

3.

Real-Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach katholischen Prinzipien. Unter Mitwirkung von geistlichen und weltlichen Schulmännern für Geistliche, Volksschullehrer, Eltern und Erzieher bearbeitet und herausgegeben von **Hermann Rolfus** und **Adolf Pfister.** Mainz, Florian Kupferberg 1863.

Die Herausgeber und Bearbeiter dieser neuen, alphabetisch geordneten Encyklopädie des Erziehungs- und Unter-

richtswesens sind dieselben, welche seit etwa zwei Jahren das „Süddeutsche katholische Schulwochenblatt" mit einander redigiren, nemlich Adolf Pfister, Pfarrer und Schulinspektor zu Rißtissen im Königreiche Württemberg und Hermann Rolfus, Pfarrer zu Reiselfingen im Großherzogthume Baden. Das Werk erscheint in 16 Lieferungen, je 10 Bogen stark, deren vier einen Band ausmachen, die Lieferung zu 54 kr.

Im genannten Schulwochenblatt sprechen sich die beiden Herausgeber über ihr Unternehmen also aus: „Wer mit uns einen Gang durch die Reihen der pädagogischen Literatur antreten wollte, könnte die schmerzliche Erfahrung machen, wie sehr die encyklopädische Bearbeitung der pädagogischen Disciplinen von katholischer Seite vernachlässigt worden ist; zugleich müßte er sich von der Nothwendigkeit überzeugen, daß die Pädagogik gerade von dieser so stark befeindeten Seite aus der kräftigsten Vertheidigung bedürfe und ein Unternehmen der vorliegenden Art als hinlänglich gerechtfertigt erscheine. Aus diesem Grunde halten wir es für überflüssig, uns auf eine solche Rechtfertigung einzulassen. Der Literaturkundige weiß, daß die Katholiken eine pädagogische Encyklopädie im eigentlichen Sinne des Wortes und nach den Anforderungen der Gegenwart gar nicht besitzen, eine Thatsache, welche uns genügen konnte, die Abfassung eines solchen Werkes zu versuchen. Wir konnten in unserm Vorhaben nur bestärkt werden, wenn wir bei der Ausmittlung tüchtiger Mitarbeiter auf die Entdeckung stießen, daß namhafte Pädagogen mit einem gleichen Projekte seit Jahren sich getragen haben und es nur darum nicht zur Ausführung brachten, weil es ihnen nicht gelingen wollte,

die erforderlichen mitwirkenden Kräfte zu sammeln. Uns ist dieses mit Gottes Hilfe gelungen, und es haben sich aus dem geistlichen und weltlichen Lehrstande solche Schulmänner uns angeschlossen, welche nicht nur über theoretisches Wissen, sondern über vieljährige Erfahrung zu verfügen haben, ein Umstand, der uns zur tröstlichen Hoffnung berechtigt, unsern verehrlichen Lesern eine aus dem Leben herausgewachsene Arbeit vorlegen zu können." (Südd. Schulwochenbl. 1863. N. 25.) Man kann die Thatsache, auf welche die Herren Rolfus und Pfister zur Rechtfertigung ihres Unternehmens sich berufen, nicht in Abrede stellen: eine nach katholischen Prinzipien bearbeitete und den heutigen Anforderungen entsprechende pädagogische Encyklopädie besitzen wir nicht. Das von Münch herausgegebene „Universallexikon der Erziehungs- und Unterrichtslehre" (Augsburg 1841) bringt den katholischen Standpunkt des Verfassers oft gar nicht, oft nur schüchtern zur Geltung und es konnte ihm schon zur Zeit seiner Erscheinung, abgesehen von den seither auf dem pädagogischen Gebiet gemachten Erfahrungen, Fortschritten und Errungenschaften, das Lob sachlicher Vollständigkeit insbesondere aus dem Grund nicht zuerkannt werden, weil darin die Geschichte der Pädagogik zu wenig berücksichtigt ist.

Soweit von den beiden ersten Lieferungen, welche dem Referenten vorliegen, ein Schluß auf das Ganze gemacht werden kann, muß das Werk von Rolfus und Pfister mit Freude begrüßt werden, es verspricht die bezeichnete, schon lange offen stehende Lücke in der katholischen Literatur auf tüchtige, ehrenvolle Weise auszufüllen. Die Angabe: „nach katholischen Prinzipien" steht nicht als leere Zierat oder lockender Köder auf dem Titel, auch nicht

in dem Sinne, als ob nur etwa da oder dort ein Artikel mit kirchlichem Gepräge eingeschoben wäre. Die katholische Anschauungs- und Beurtheilungsweise tritt in allen Artikeln, die irgendwie das Interesse der Religion und Kirche berühren, entschieden hervor; aber je ausgesprochener die Herausgeber auf den katholischen Standpunkt sich stellen, desto gerechter, wahrer und fruchtbarer wird ihre Behandlung der pädagogischen und didaktischen Materien. Der Katholicismus ist ja keine Parteianschauung, sondern steht als unwandelbare Wahrheitsnorm über den Parteien und deßhalb kann man von ihm wie von einer lichten Höhe aus allem Wahren, finde es sich in der alten oder neuen Zeit, bei gläubigen oder ungläubigen Schriftstellern, gerechte Würdigung zukommen lassen. Das thun denn auch Rolfus und Pfister, namentlich in den zahlreichen geschichtlichen Artikeln und leisten damit einigen Ersatz für einen andern Mangel in der katholischen Literatur — eine katholisch aufgefaßte Geschichte der Pädagogik. Ein zweiter Vorzug des in Rede stehenden Werkes, der gleichfalls schon in den ersten Lieferungen sehr bemerklich hervortritt, ist die angestrebte Vollständigkeit aller ins Gebiet der Erziehung und des Unterrichts einschlägiger Materien. Dabei wird solchen Gegenständen, die gerade für die Gegenwart eine hervorragende Bedeutung haben, eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Wir wünschen darum dem Werk die weiteste Verbreitung im katholischen Deutschland. Geistlichen insbesondere wird es zur sachkundigen Führung der Ortsschulaufsicht die besten Dienste leisten.

Eine eingehende Recension läßt sich vor der Vollendung nicht wohl geben und wir beschränken uns deßhalb darauf, im Interesse des Buches noch einige Bemerkungen beizu-

fügen, die sich uns bei der Durchsicht der ersten zwei Lieferungen ergeben haben. Wir vermißten außer anderem namentlich zwei Artikel, nemlich Cäcilia und Bruderschaft. Da, wie die lange Abhandlung über Choral zeigt, auch die Kirchenmusik und zwar mit vollem Recht in den Bereich der Encyklopädie gezogen worden ist, so hätte der Patronin der hl. Musik um so mehr in einem besondern Artikel gedacht werden dürfen, als es nicht allgemein bekannt, ja nicht einmal so leicht anzugeben ist, wie die hl. Cäcilia zu dieser Ehre gelangte. Noch mehr bedarf es rücksichtlich der Bruderschaften eines ergänzenden Nachtrages, ihre hohe Bedeutung in der katholischen Erziehung rechtfertigt recht wohl einen eigenen Artikel. Wenn sodann S. 92 ein Anselm der Große vorkommt, so ist dabei ohne Zweifel eine Verwechslung mit Albert dem Großen eingeschlichen. Anselm von Canterbury führt jenen Beinamen nicht, wogegen dem Dominikaner Albert wegen seiner epochemachenden Leistungen in den Naturwissenschaften eine Stelle in der Encyklopädie wenigstens mit eben so großem Recht gebührt hätte, als dem Benediktiner Anselm. Anderemal wollte uns bedünken, daß eine größere, speziellere Ausführlichkeit gerade von dem Standpunkte aus, den die Herausgeber einnehmen, am Platze gewesen wäre, z. B. in dem Artikel „Aufsicht über die Kinder." Daselbst heißt es über die Beaufsichtigung der Kinder beim Gottesdienst ganz kurz: „daß dem Lehrer auch die Pflicht obliegt, die Kinder in der Kirche zu beaufsichtigen und Unarten, die an diesem hl. Orte geschehen, mit Strenge zu bestrafen, bedarf hier keiner weitern Auseinandersetzung." Wir sind anderer Ansicht und halten dafür, daß sowohl für die

Lehrer als für die Eltern eine solche Auseinandersetzung nothwendig und daß dabei nicht bloß das Warum sondern auch das Wie im Einzelnen zu erörtern sei. Doch vielleicht kommt hierüber in einem spätern Heft ein besonderer Artikel, was uns ganz gerechtfertigt erscheint. Deßgleichen hätten wir in den Artikeln „Beichten der Kinder“ und „Abendmahlsfeier der Schulkinder oder Kindercommunion“ gewünscht, daß das, was die häusliche Erziehung dabei zu thun hat, nicht ganz übergangen worden wäre. Da die Herausgeber ihr Werk nach ausdrücklicher Angabe auch für „Eltern und Erzieher“ bestimmt haben, so muß es als ein Mangel bezeichnet werden, wenn es denselben keine Anweisung ertheilt, wie sie bei so wichtigen, entscheidenden Anlässen namentlich der ersten Beicht und Communion der Thätigkeit des Katecheten mitzuwirken haben. Pfarrer Mey.

4.

Die Meisterwerke der Kirchenbaukunst. Eine Darstellung der Geschichte des christlichen Kirchenbaus durch ihre hauptsächlichsten Denkmäler von Dr. **Carl F. A. v. Lützow,** Docent der Kunstgeschichte an der k. Univers. München, corr. Mitglied des archäol. Instituts in Rom. In zwei Abthlg. mit 26 Abbildungen in Tondruck und mehreren Holzschnitten. Leipzig bei E. A. Seemann. 1862. VIII u. 421 S. gr. 8. Pr. 3 Thlr. 10 Ngr.

Die Lektüre des vorliegenden Werkes bereitete mir viel Genuß und Belehrung, obgleich es mir nahezu lauter bekannte Gestalten vor Augen führte. Mit ganz geringen Ausnahmen hatte ich alle diese Meisterwerke der Kirchen-

baukunst zuvor schon durch Zeichnungen und Beschreibungen, die meisten überdieß durch eigene Betrachtung kennen gelernt, und mehrere der interessantesten, wie die Dome von Mailand, Pisa u. Florenz, St. Peter zu Rom und St. Marco zu Venedig hatte ich jüngst erst gesehen, und sie stehen mir deßhalb noch um so lebhafter vor Augen. Herr Dr. von Lützow, ein Freund Wilhelm Lübke's, vielfach durch Kugler und Schnaase gebildet, wollte in einer Reihe von Monographien der interessantesten Kirchen der Welt dem Leser einen Ueberblick über die Entwicklung der christlichen Kirchenbaukunst geben. Er wählte zu diesem Zwecke 29 Kirchen aus: St. Paul zu Rom (vor dem Brande i. J. 1823), St. Sophia zu Constantinopel, die Dome von Pisa, Cordova, Mainz, Speier, Bamberg, Paris, Chartres, Rheims, Amiens, Rouen, Lincoln, Straßburg, Freiburg, Cöln, Wien, York, Antwerpen, Burgos, Mailand, Siena, Orvieto, Florenz, S. Marco in Venedig, die Westminsterabtei zu London, St. Peter zu Rom, S. Pierre zu Caen. Dieser Plan ist gewiß lobenswerth und in hohem Grade für Leser geeignet, die ohne Architekten zu sein und ohne umfassendere Studien machen zu wollen, eine zweckmäßige Belehrung über den Entwicklungsgang der christlichen Kirchenbaukunst suchen. Für sie ist diese Behandlungsart, weil durchaus auf concreter Darstellung und Anschauung beruhend, die instruktivste, fruchtbarste und angenehmste zugleich. Nur hätte der Verfasser, wollte er diesen Zweck erreichen, ihn auch immer fest im Auge behalten und mit dem Texte manchmal weniger knapp sein sollen. Oft hätten schon einige Sätze hingereicht, um den Gang und die Epochen der Entwicklung deutlicher und vollständiger zu zeichnen, und es ist dieser Mangel um so

mehr zu bedauern, als der Verfasser mit gutem Takte den rechten Mittelweg zwischen der Schulsprache des Architekten und seichter Popularisirung zu treffen wußte. Nur dann und wann hätte der eine und andere Ausdruck für Leser, die in dieser Sache Laien sind, deutlicher gefaßt oder in Kürze erklärt werden sollen, so z. B. wenn von dem hängenden Thurm von Pisa (dem Campanile des Doms) gesagt wird: ungenügende Pilotirung sei wohl die Ursache dieser Senkung gewesen.

Wie der Plan im Ganzen so ist auch die vom Verf. getroffene Auswahl der einzelnen Kirchen sehr lobenswerth, und wenn wir in dieser Beziehung uns noch einen Wunsch erlauben, so geht er nur dahin, daß bei einer neuen Auflage noch ein paar weitere historisch und artistisch interessante Bauten Aufnahme finden möchten, z. B. St. Elisabeth von Marburg als Muster des frühgothischen Styls, und Maria Novella in Florenz oder Maria sopra Minerva in Rom (das Innere) zur Belehrung über die eigenthümliche Behandlung der gothischen Grundtypen in Italien.

Im Einzelnen haben wir auffällig gefunden, daß das berühmte Baptisterium von Florenz völlig mit Stillschweigen übergangen wurde, während der Dom und Campanile eine verhältnißmäßig eingehende Besprechung fanden. Wie von Pisa hätte auch von Florenz das Ensemble dieser kirchlichen hart an einander liegenden Bauten gemeinsam ins Auge gefaßt werden sollen. In Betreff des Doms von Florenz stimmen wir bei, wenn S. 386 gesagt ist, „daß sein Innenbau bei aller Größe es doch nicht über den Eindruck einer gewissen Leere und Nüchternheit hinausbringe,“ nur hätten wir auch eine Erörterung darüber gewünscht, warum dieser Dom bei der innern Betrachtung so gar viel kleiner erscheine,

als er wirklich ist. Es begegnete uns die fragliche Erscheinung allerdings auch bei Betrachtung des Mailänder Doms und der Peterskirche in Rom, aber doch nicht in gleichem Grade, wie hier, und ich suchte die Gründe hievon hauptsächlich a) in der zu kleinen Zahl von Traveen (also auch in dem Mangel an Gliederung) und b) dem schweren Kreuzaltarbau sammt den Chorschranken Bandinelli's, die wenn auch an sich vortrefflich, doch den Ausblick nach Osten und damit die Längenwirkung stören, die ohnehin schon durch den Mangel an Stühlen gehemmt wird. Am allerauffallendsten aber war mir in Florenz der Contrast zwischen der Wirkung der großen Kuppel von außen und innen. Außen so kühn, schlank und hoch, scheint sich die Wölbung von innen betrachtet kaum über die sonstige Höhe der Kirche zu erheben. Die dunkle Malerei, die sie zieren soll, entstellt sie noch mehr, und drückt sie für das Auge noch tiefer herab. Auch ist mir sehr zweifelhaft, ob die vier schräggestellten plumpen Pfeiler, welche die achteckige Kuppel, oder vielmehr zunächst ihren Tambour tragen, schon von Arnolfo componirt, und nicht vielmehr eine wenn auch nöthige so doch unschöne spätere Zuthat seien.'

In Betreff des Mailänder Doms hat der Verf. völlig Recht, wenn er die starken Stylverschiedenheiten, die am Aeußeren dieses Marmorgebirges zu Tage treten, scharf betont; aber wir vermissen eine Erklärung der Thatsache, daß bei allen diesen Verschiedenheiten im Einzelnen doch das Ganze einen wohlthuenden harmonischen Eindruck macht. Ich habe mir diese Frage jüngst selber gestellt, da es mich außerordentlich überraschte, zu beachten, wie die mir bereits bekannten und in jeglichem Detail sich kundgebenden Contraste und Gegensätze des Baustyls doch im

gebenden Contraste und Gegensätze des Baustyls doch im Ganzen sich friedlich vereinigen. Am allermeisten überraschte mich die Westfaçade, bei der ich eine solche Harmonie für rein unmöglich hielt, aber auch oben auf dem Dache wunderte ich mich, wie alle die tausend einzelnen Formen dem Ganzen den Charakter des Gothischen geben, wenn auch die Principien der Gothik an ihnen und durch sie gar sehr verletzt sind. Es ist dieß etwas ganz Anderes, als bei sonstigen pseudogothischen Werken, wie ich sie z. B. an St. Eustache in Paris, an den Thurmhelmen von Chalons sur Marne und anderwärts sah. Da allerdings machen diese Ungleichförmigkeiten einen höchst widerlichen Eindruck. Anders in Mailand. Ich konnte nicht fertig werden, das Einzelne zu tadeln und das Ganze zu loben. Dabei suchte ich mir die oben aufgeworfene Frage also zu beantworten: wie bei maurischen Bauten die entgegengesetztesten Farben durch das reich angewandte Gold gleichsam zusammengebunden und in Harmonie gebracht werden, so mag in Mailand durch den Silberglanz des weißen Marmors eine ähnliche Wirkung erzielt werden. Die Dissonanzen lösen sich dadurch auf. — Nicht verschweigen will ich einen andern Punkt, der mir am Mailänder Dom auffiel, und stärkeres Mißbehagen in mir erregte, als die vom Verfasser und auch von Kugler scharf getadelte Behandlung der Pfeilercapitäle; ich meine die Bemalung der Gewölbe, welche den Schein erweckt, als ob auch die Gewölbekappen durch Stäbe und Maaßwerk 2c. gegliedert seien. Die Zeit, wann dieser eigenthümliche Schmuck, denn ein solcher soll es wohl sein, angebracht wurde, ist mir unbekannt, — daß er verwerflich sei, scheint mir ganz zweifellos.

Von St. Paul vor den Mauern Roms spricht der

Verf. lange hin so, als ob diese Kirche noch stünde, und erst gegen Ende des Kapitels erfährt der Leser den wirklichen Sachverhalt. Dabei widmet der Verf. dem jetzigen Neubau nur ein paar Worte, obwohl hier unseres Erachtens eine sehr instruktive Betrachtung hätte angestellt werden können. Allerdings ist der Eindruck, den auch die neue Kirche macht, gewaltig; aber es fragt sich, ob hier nicht große Sünden der Impietät gegen die Reste des Alterthums begangen worden seien (durch Vernichtung dessen, was der Brand i. J. 1823 wenigstens noch halb verschont hatte), ferner ob die hier entwickelte Marmorpracht im Verhältniß stehe zu dem sehr mäßigen Werth der die Wände deckenden Malereien (nur die Medaillons sind schön), und ob endlich nicht der an der Westfaçade (die nebenbei bemerkt, noch nicht fertig ist) angelegte Thurm das Ganze verunziere. Ich wenigstens sah nicht leicht einen Thurmbau, den ich für mißlungener hielte.

Schließlich konnte ich mir nicht klar werden, warum der Cölner Dom nicht mit dem gegenwärtigen, sondern mit einem früher proponirten aber nicht ausgeführten Dachreiter, dem kleinen Thurm über der Kreuzung des Mittel- und Querschiffes, auf Taf. XVI. dargestellt ist.

Die Ausstattung ist sehr schön, der Preis im Verhältniß hiezu ziemlich mäßig.

Hefele.

5.

Christus-Archäologie. Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild von Dr. **Legis Glückselig**, Ehrenmitglied der kk. Mähr.-Schles. Gesellschaft für Landeskunde rc. rc. Mit einem Farbendruck des im Besitze Sr. Päpstl. Heil. befindlichen Edessenischen Christus-Antlitzes u. 6 xylographirten Christusbildern des Mittelalters. Prag, 1863. Verlag von Nicolaus Lehmann. XVI. u. 168. gr. Quart. Pr. 5 fl. 15.

Die Argumentation des Dr. Glückselig ist in Kurzem folgende:

Es gab in der That schon im Anfange der Kirche ein wunderbar entstandenes Portrait Christi (Christus drückte sein Antlitz auf ein Tuch ab), und dieses wurde bis zum Jahre 944 in der syrischen Stadt Edessa aufbewahrt. Als aber die Griechen in besagtem Jahre das unterdessen mohamedanisch gewordene Edessa eroberten, verlangten sie als Lösegeld für die gefangenen Mahomedaner das besagte Bild und die dazu gehörigen Briefe (des Abgar Uchomo von Edessa an Christus und Christi Antwortschreiben an ihn). So kam jetzt das Edessenum nach Constantinopel und wurde hier in der Sophienkirche aufbewahrt, bis es im Jahre 1204 bei der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner verloren ging. Aber es existiren nicht nur angebliche Copien desselben in St. Silvester zu Rom und in Genua (die übrigens einander nicht sehr ähnlich sehen,) sondern das Edessenum steckt sozusagen noch in tausend andern Christusbildern, und aus diesen ein Edessenum redivivum herzustellen, war Plan und Ziel des Verfassers. Als man Christum bildlich darzustellen anfing, sagt er, strebte man Anfangs nicht nach Portrait-

ähnlichkeit, vielmehr sind die ältesten Christusbilder in den Katakomben und auf altchristlichen Sarkophagen nur Symbole, in antikisirender Weise gestaltet. Die Mosaikbilder dagegen, die seit dem vierten Jahrhundert in Mode kamen, sind mehr oder weniger treue oder freie Nachbildungen des Edessenums, und es bildete sich seit dem fünften Jahrhundert von Byzanz aus ein bestimmter Typus des Christusbildes, der in hundert und tausend vielfach unter sich variirenden Bildern doch immer einer und derselbe ist, und allen Christusbildern bis auf Raphael und Michel Angelo zu Grunde lag. Aus möglichst vielen solcher Nachbildungen des Edessenums dieß selbst wieder herzustellen, resp. die in den tausend Einzelbildern zerstreuten Züge des Urbilds wieder zu sammeln und in die Einheit zusammenzufassen, das war für den Verfasser Gegenstand dreißigjähriger Sorgfalt und Beschäftigung, und als Grundlage für sein Edessenum redivivum benützte er hauptsächlich eine uralte Kopie desselben zu Nazareth, des s. g. Nazarenum, wovon ihm eine Abbildung zugekommen war (vgl. S. IV.). Nachdem er so sein, wie er meint, dem Edessenum ganz ähnliches neues Christusbild gefertigt hatte, sandte er es an den Papst, der das Geschenk gnädig annahm; jedes einzelne Exemplar des vorliegenden Werkes aber ist mit einer Copie davon in Farbendruck geschmückt. Hienach sind die auf dem Titel stehenden Worte: „Mit einem Farbendruck des im Besitze Sr. Päpstl. Heil. befindlichen Edessenischen Christus-Antlitzes“ zu verstehen. Nicht das ächte Edessenum befindet sich im Besitze des Papstes, sondern das Edessenum redivivum des H. Glückselig, was allerdings ein beträchtlicher Unterschied ist. Doch nehmen wir keinen Anstand zu erklären, daß das letztere wirklich

von erhabener und heiliger Schönheit und des Gottessohnes nicht unwürdig ist.

Allein bei aller Anerkennung des Fleißes, der Gelehrsamkeit und edlen Absicht des Verf. wird es der Kritik schwer werden, ihre Bedenken gegen seine Argumentation zu unterdrücken. Wenn der Verf. auf S. 106 u. 108 mit Recht den Briefwechsel des Abgar Uchomo mit Christus als apokryphisch verwirft, während diese Briefe doch schon unser Eusebius kennt (ums Jahr 320 n. Chr.), mit welchem Recht nimmt dann der Verf. das Edessenische Bild für ächt, von dessen Existenz Eusebius noch gar nichts wußte. Der Verf. sagt selbst, Evagrius, der fast 300 Jahre später als Eusebius lebte, sei der Erste, der von diesem Bilde spreche; und doch soll es ächt sein? Sicherlich und sichtlich ist der angebliche Briefwechsel älter als das Bild, letzteres nur ein additamentum zu ersterem; wie kann es ächt sein, wenn jener falsch ist? Uebrigens ist nicht Evagrius, wie H. Glückselig meint, der Erste, der von dem Bilde spricht, schon hundert Jahre vor ihm gedenkt der Armenier Moses von Chorene desselben, wie aus einer Abhandlung meines frühern Collegen Dr. Welte in der Tübg. theol. Q.Sch. 1842. S. 344 zu ersehen ist.

Nicht minder bedenklich scheint mir die zweite Fundamentalbehauptung des Verfassers, daß das ächte Edessenum zu Grunde gegangen und nach Rom und Genua nur Copien desselben gekommen seien (p. II. u. 112). Den Beweis dafür ist er schuldig geblieben, und hat sich zugleich mit der Tradition von Rom und Genua in den heftigsten Widerspruch gesetzt, da beide Städte nicht Copien sondern das Original besitzen wollen. Und wie konnte er S. 112 schreiben, zur Zeit Elmacins, eines arabischen

Schriftstellers ums J. 1250 sei das Edessenum noch in der Sophienkirche zu Constantinopel aufbewahrt gewesen, während er wenige Zeilen später sagt: es sei schon i. J. 1204 bei Eroberung Constantinopels durch die Lateiner verloren gegangen? Und selbst vorausgesetzt, die Bilder von Rom und Genua seien nur Copien des Edessenums, so durfte der Verf. doch die Untersuchung nicht umgehen, ob eine oder keine dieser beiden divergirenden Copien getreu sei, und wie sie sich zum Originale verhielten.

Außerdem wäre wohl auch das Verhältniß der angeblich von Lukas dem Evangelisten gemalten Christusbilder zum Edessenum zu untersuchen gewesen. Der Verf. gedenkt ihrer zwar in Kürze, spricht S. 101 namentlich auch von dem berühmten in der Laterankapelle Sancta Sanctorum zu Rom aufbewahrten Salvatorbilde, aber auf den Character desselben geht er mit keiner Silbe ein. Wir hatten jüngst (im verflossenen September) wiederholt Gelegenheit, dieß Bild zu sehen, brachten auch von Rom eine Copie desselben mit, und zweifeln nicht, daß hier ebenfalls der Abgartypus oder das Edessenum zu Grunde liege.

Es ist gewiß nicht zu tadeln, daß der Verf. einige alte Christusbilder in xylographischen Copien mittheilte, obgleich wir solche schon bei Agincourt und anderwärts sehen konnten; aber viel nothwendiger scheint mir, wäre eine Copie des Nazarenums gewesen, da auf dieß Bild soviel ankommt, ja die ganze Reconstruction des Edessenums hauptsächlich hierauf aufgebaut, und das Prachtwerk von Norow, worin sich eine Copie findet, so selten ist. Auch durfte der Verf. bei Besprechung dieses Nazarenums auf S. IV. nicht sagen: „jenes unbehauene Felsstück (einer Kapelle zu Nazareth, wo das fragliche Bild gefunden

wurde), soll wirklich der Stein sein, auf welchem der Herr mit seinen Jüngern das Abendmahl feierte." Jeder Leser wird hier an die Einsetzung des hl. Abendmahls denken; diese aber hatte nicht in Nazareth, sondern zu Jerusalem statt, und die an dem Steine zu Nazareth befindliche Inscription sagt nur: Christus habe hier vor und nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern gespeist. — Unrichtig ist weiterhin, wenn S. 83 Eusebius von Cäsarea den Heiligen beigezählt wird, da er doch bekanntlich von zweideutigem Character und der Häresie verdächtig war; auch können wir es nicht billigen, daß die Belegstellen aus griechischen Quellen nur in lateinischen, zum Theil nicht völlig accuraten Uebersetzungen gegeben, und mittelalterlichen Autoren, wie Nicephorus Callisti (nicht Callistus) gar so viel Autorität zugeschrieben wird. — Wohlthuend dagegen hat uns überall der große Fleiß und der religiöse Ernst und Eifer des Verf. angesprochen. Die Ausstattung des Buches ist vortrefflich. Das Edessenum redivivum wird auch extra zu 35 Kreuzern, in großem Format zu 7 fl. abgegeben.

Hefele.

6.

Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau und Erneuerer des süddeutschen Klosterwesens zur Zeit Gregors VII. Von Lic. **M. Kerker**, Tübingen 1863. Laupp'sche Buchhandlung. 362 S. 8°. Preis 2 fl. 42 kr.

An die Biographie des englischen Bischofs und Martyrers John Fisher reiht Herr Lic. Kerker in rascher Folge

mit obiger Schrift eine neue Probe seiner kirchengeschichtlichen Studien. Auch dießmal ist es eine Reformationsperiode, aus der Herr Kerker seinen Stoff gewählt, und wieder stellt er vor uns das Bild eines Mannes, der unbeugsamer Treue und Anhänglichkeit an Rom seine Lebenskraft geweiht hat. — Bieten auch die kirchlichen Zustände des elften Jahrhunderts kein so düsteres Bild innerer Zerrüttung und Fäulniß dar, wie jene des sechszehnten, so lägen doch Anknüpfungspunkte zu einer Vergleichung beider Epochen sehr nahe; und wurde im elften Jahrhundert die Nothwendigkeit einer Reformation nicht so laut und allgemein ausgesprochen, wie dieß von Gutgesinnten und Uebelwollenden im sechszehnten geschehen ist, so wird sie nicht minder als unabweisbares Bedürfniß gefühlt und als das rettende Mittel erkannt, die Kirche den Fesseln einer wohlorganisirten Staatsbevormundung zu entreißen und deren Einfluß auf die Geschicke der Völker zu wahren. Wenn indeß durch Gottes leitende Fürsehung in jenen beiden Perioden die Kirche zum Siege geführt, und die Beseitigung der beklagten Uebelstände erreicht wurde, so vollzog sich diese Erneuerung doch je in eigenster Weise. Im sechszehnten Jahrhundert wurde die kirchliche Reformation ins Werk gesetzt durch Lostrennung der krank gewordenen Glieder; im elften Jahrhundert gelang eine Regeneration des gesammten kirchlichen Organismus ohne Spaltung und Trennung und die große Bewegung endigte damit, daß die einzelnen Glieder in engste Verbindung zum Mittelpunkte der Kirche gesetzt wurden. Die Gründe, welche die Gestaltung der Verhältnisse beidemal in besagter Weise bedingten, legen sich nahe. Der Kirche des sechszehnten Jahrhunderts mangelte es in vielen Theilen

an Männern und Instituten, welche die kirchliche Sache zur ihrigen gemacht und der Neuerung gegenüber die öffentliche Meinung beherrscht und umgestimmt hätten; nur Wenige, und diese vereinzelt stehend, setzten dem Umsturz kirchliche Treue entgegen; über sie und ihre Leichen gieng die Bewegung hinweg. Anders im elften Jahrhundert. Nicht nur daß am Mittelpunkt der Kirche eine Reihe ausgezeichneter Päpste, unter denen Gregor VII. als größter hervorragt, mit ungewöhnlicher Kraftentwicklung und Consequenz die Umgestaltung der Verhältnisse anstrebte, man unterließ auch nicht, in den verschiedensten Theilen der Kirche Pflanzstätten zur Pflege desselben Geistes zu gründen, der seit einigen Decennien in Rom Wunderbares gewirkt hatte. Als daher Gregor VII. den Kampf aufnahm und seine berühmten Fastendekrete der Welt verkündigte, da ward seine Sprache von einer nicht unbedeutenden, kirchlichgesinnten Parthei verstanden und fand den lautesten Wiederhall weitum. In Südfrankreich war es Clugny mit seinen Filialen, in Süddeutschland Hirschau mit einer Reihe verbündeter Klöster, welche rückhaltslos zur Sache Gregor's standen und den thätigsten Antheil an der Bewegung nahmen. Der Sieg der gregorianischen Idee ist zum guten Theil auch ihr Werk. Je leichter es uns begegnet, über den heroischen Vorkämpfern kirchlicher Freiheit jene zu vergessen, welche in kleinere Verhältnisse hineingestellt, nicht minder aufrichtig und hingebungsvoll die Sache der Kirche vertheidigten: um so verdienstvoller erscheinen Versuche, welche sich's zur Aufgabe setzen, gerade diese dem Universalhistoriker ferner liegende Parthieen der Geschichte zu beleuchten.

Kerker's Schrift über Wilhelm den Seligen dient

diesem Zwecke. Sie ist ein schöner Beitrag zur Kenntniß der gregorianischen Zeitperiode und nach dieser Richtung von allgemeinstem Werthe.

Aber auch noch aus einem andern Grunde zieht das genannte Buch unser besonderes Interesse auf sich. Hirschau, die Stätte der gesegneten Wirksamkeit Wilhelms, lag, in den Gauen unsers engern Vaterlandes und eine lange Reihe Klöster und klösterlicher Institute, die jetzt noch, obwohl ihrem ursprünglichen Zwecke entfremdet oder in Trümmer zerfallen, als Ruinen vergangener kirchlicher Herrlichkeit unter uns stehen, führen auf Hirschau ihren Ursprung zurück oder verdanken dem seligen Wilhelm ihre Neubelebung und Umgestaltung. Wilhelm war der Erneuerer des Klosterwesens in Schwaben zur Zeit Gregors, und indem Kerker auch nach dieser Seite dessen Thätigkeit eingehend und mit vieler Kenntniß der vaterländischen Geschichte beschreibt, wird sein Buch ein werthvoller Beitrag zur „Suevia sacra“.

Werfen wir sofort einen Blick auf einige Einzelnheiten des Buches! Die erste Gründung des im Nagoldthale unweit der jetzigen Oberamtsstadt Calw gelegenen Klosters Hirschau verlegt eine freilich unsichere Tradition, welche Trithemius in seinen „Annales Hirsaugienses“ (vollendet cir. 1515) noch nicht kennt, in's Jahr 645 und verknüpft sie mit dem Namen der adeligen Wittwe Helizena. Besser verbürgt ist die Stiftung Hirschau's durch Graf Erlafried von Calw, Vater des auch anderwärts bekannten Bischofs Noting von Vercelli zur Zeit Ludwigs des Frommen. Die Stiftung scheint sich jedoch nur kurzer Blüthe erfreut zu haben; die Nähe der Grafen von Calw wirkte ungünstig und so kam es, daß Leo IX., als er 1049 seinen Ver-

wandten, den Grafen von Calw einen Besuch abstattete, Kloster und Kirche im traurigsten Zerfall antraf. Es muß als eine eigenthümliche Fügung erkannt werden, daß dieser Papst, der zu den bedeutendsten Vorläufern Gregor's gehört, auch Wiederhersteller des seiner Zeit mit Gregor so eng verbundenen Klosters Hirschau geworden ist. Durch Leo's Bemühung wurden Kloster und Kirche neu aufgeführt, mit Mönchen aus Einsiedeln bevölkert, und aus ihrer Mitte ein gewisser Friedrich zum Abt erwählt (1066). Schon nach dreijähriger Thätigkeit sah sich dieser veranlaßt, das Amt niederzulegen. An seine Stelle trat Wilhelm, bisher Mönch bei St. Emmeram in Regensburg. Zeit und Ort seiner Geburt sind unbekannt. Nach Sitte jener Zeit war er schon als Kind dem Kloster Emmeram übergeben worden, in welchem damals wissenschaftliches und religiöses Leben in hoher Blüthe standen. Die Zierde des Klosters aber war Othloh, einer der gelehrtesten Männer des damaligen Deutschlands. Zu ihm scheint Wilhelm bald in sehr nahe Beziehungen getreten zu sein und von ihm auch den ersten Grund seiner nicht unbedeutenden wissenschaftlichen Bildung empfangen zu haben. Namentlich zu astronomischen Studien fühlte sich Wilhelm hingezogen und der Ruf seiner Gelehrsamkeit drang bald weit über die Räume der Klosterzelle hinaus. Einigen Hirschauer Mönchen war er bekannt und diese wußten die Wahl auf ihn zu lenken. Nur mit Widerstreben vertauschte Wilhelm die Stille seines bisherigen Lebens mit den Sorgen und Kämpfen, welche zumal in jenen Tagen mit der Leitung eines Klosters verbunden waren, und erhielt am Feste Christi Himmelfahrt 1071 durch den Bischof von Speier, zu dessen Diözese Hirschau gehörte, die Benediktion. Seine

erste Sorge zielte auf Herstellung einer strengern Klosterzucht und Wahrung der von den Calwer Grafen geschädigten Güter und Gerechtsame. Im Jahre 1075 pilgerte Wilhelm zu den Gräbern der Apostel, und die persönliche Berührung, in die er damals zu Gregor VII. trat, ward entscheidend für seine nachmalige Stellung im Kampf zwischen Papst und Kaiser; er zählte von jenen Tagen zu den treuesten Anhängern Gregor's. Mehr als Einmal mußte er und sein Kloster hiefür die Rache der kaiserlichen Parthei empfinden. Mit dem ausgezeichneten Bischof Altmann von Passau verband sich Wilhelm auf's engste. Es liegt ein schönes von Gregor an beide gemeinsam erlassenes Schreiben vor, ein Beweis, wie hoch Gregor die Bedeutung des Hirschauer Abtes schätzte. Ebenso knüpfte Wilhelm mit einer Reihe süddeutscher Klöster Verbindungen an, und wußte allerorts treue Anhänglichkeit an Rom zu wecken und Gregors Sache zu festigen. Er nahm thätigen Antheil an der Absetzung des Constanzer Bischofs Otto, welcher uneingedenk seines Berufes an den Clerus seiner Diözese Dekrete erlassen hatte, die mit Allem dem, was Gregor anstrebte, schlimm harmonirten (siehe über Otto: Hefele, Concilien-Gesch. V. Bd. S. 19 ff.). Von großer Bedeutung für Befestigung der kirchlichen Sache war es auch, daß Wilhelm sein Kloster, und nachher eine Reihe anderer, nach dem Muster Clugny's reformirte und mit diesem alten Sitze kirchlichen Lebens und kirchlicher Treue in engsten Verkehr setzte.

Dieß Alles, verbunden mit großer wissenschaftlicher Rührigkeit, welche Wilhelm in Hirschau pflegte, steigerte unter ihm den Zudrang zum klösterlichen Leben in ungewöhnlicher Weise. Die bisherigen Räumlichkeiten genügten

nicht mehr und Wilhelm legte 1082 auf dem linken Nagoldufer den Grund zu einem neuen Kloster. Von der ehemaligen Pracht dieser Bauten zeugen die jetzt noch vorhandenen Trümmer. — Die Freude aber, sein Werk vollendet zu sehen, überlebte Wilhelm nur kurze Zeit; er starb den 5. Juli 1091, auf dem Todbette den Brüdern noch das an's Herz legend, was er selber sein ganzes Leben treu geübt, die unwandelbare Anhänglichkeit an den Statthalter Petri.

Man sieht, es ist ein schöner Stoff, welchen das Leben Wilhelms einer Beschreibung bietet, ein Stoff, der gerade auch in unsern Tagen der sorgfältigen Beherzigung werth ist. Fügen wir hinzu, daß der Verf. mit Liebe und Wärme, mit Verständniß jener Zeiten und mit großer historischer Genauigkeit gearbeitet hat, so mag dieß zur Empfehlung des Buches genügen, dem wir insbesondere auch in unserm engern Vaterlande große Verbreitung wünschen. — Sofort aber sei es gestattet, kurz auf Einiges hinzuweisen, was uns weniger zugesagt hat: Vor Allem scheint es, daß sich die Darstellnng manchmal etwas gar zu sehr in die Breite zieht und durch wiederholtes Abgehen auf nicht nothwendig hieher gehörende Dinge die sachgemäße Entwicklung des Gegenstandes unterbricht, die Aufmerksamkeit des Lesers von demselben abzieht und so ermüdet. Es sei hier beispielsweise an die in Kap. IX. S. 102 ff. aufgenommene Geschichte Clugny's erinnert. Die ausführliche Charakterschilderung Wilhelms in Kap. IV. wäre naturgemäßer an den Schluß des Ganzen gestellt worden; hier hätte eine kurze Zeichnung der hervorragendsten Züge im Charakter Wilhelms das Interesse für denselben fixirt. Endlich wäre es nach unserer Meinung nothwendig

gewesen, eine freilich ganz gedrängte Darlegung der großen jene Zeit bewegenden Fragen und deren Bedeutung für die Kirche, oder wenigstens eine Orientirung über den Stand des Kampfes im Jahr 1076, in welcher Zeit die Theilnahme Wilhelms an demselben anhebt, einzufügen. Dadurch wäre dem Bilde ein Hintergrund geschaffen worden, und es hätte so namentlich beim historisch weniger gebildeten Leser an Bedeutung und Verständniß gewonnen.

Zu verbessern wäre auf S. 65 die Jahrszahl 1067 in 1077; S. 333 menetrix in meretrix ꝛc.

Dem Buche beigegeben ist eine Uebersetzung der vom seligen Wilhelm entworfenen „Consuetudo Hirsaugiensis". Es enthält dieselbe, zudem daß sie ein getreues Abbild des damaligen Klosterlebens vorm Leser entstehen läßt, eine Reihe liturgischer, culturhistorischer ꝛc. Notizen, deren Werth für Kenntniß jener Zeiten nicht verkannt werden kann. Ein Anhang S. 332 ff. handelt von der wissenschaftlichen Thätigkeit Wilhelms und gibt Mittheilungen aus seinen zwei auf uns gekommenen Abhandlungen über Musik und Astronomie. Ganz eigen sind die Ansichten, welche Wilhelm in letzterm Werk über die Weltschöpfung entwickelt. Nur die Hervorbringung der 4 Grundelemente, die creatio prima, schreibt er dem unmittelbaren Wirken Gottes zu; die Entstehung der Einzeldinge dagegen aus dem chaotischen Zustande der Elemente, die creatio secunda vollzog sich ohne unmittelbares göttliches Eingreifen. Der menschliche Körper ist selber nur das Produkt einer glücklichen Mischung der Elemente; Ansichten und Ausführungen, welche nicht verfehlten, schon zu Wilhelms Lebzeit Anstoß und lebhaften Widerspruch zu erregen. Rep. Reiser.

7.

1) **Evangelischer Liedersegen** von Gellert bis zur neuesten Zeit. Herausgegeben von Dr. **Ferdinand Seinecke.** Dresden, Louis Ehlermann. 1862. kl. 8. XX und 236 SS. Preis 1 Thlr.

2) **Das evangelische Trostlied** und der Trost evangelischen Liedes um die Zeit des dreißigjährigen Krieges. In geschichtlicher Uebersicht dargestellt von **B. C. Roosen.** Dresden, Louis Ehlermann. 1862. kl. 8. VI u. 240 SS. Preis 24 Sgr.

Diese beiden Schriften beschäftigen sich nicht bloß mit derselben Sache, sondern haben auch das Gemeinschaftliche, daß sie ihren Gegenstand je auf eine bestimmte Periode einschränken und keinen literarhistorischen, sondern einen rein praktischen Zweck und zwar für die Privat-Andacht haben.

Nr. 1 spricht sich hierüber so aus (S. XVIII): „Das Buch will und kann kein kirchliches Gesangbuch sein, es will der Andacht im stillen Kämmerlein und der Erbauung im häuslichen Kreise dienen; es versteht sich daher von selbst, daß es nicht blos Kirchenlieder im strengen Sinne des Wortes, sondern auch sogenannte subjektive Lieder enthält."

Wenn das Kirchenlied nichts anderes sein kann, als der poetische Ausdruck des Kirchenglaubens, so kann es nicht anders sein, als daß der Protestantismus sehr arm an Kirchenliedern ist. Denn sein formales wie sein materiales Prinzip, wornach die Summe des Glaubens mit der hl. Schrift abgeschlossen und die ganze Erlösung auf Jesu Leiden und Sterben und des Menschen Sündenbewußtsein reducirt ist, mußte an und für sich schon vom Objektiven zum Subjektiven im Glauben, der Wissenschaft

und der Kunst führen, abgesehen davon, daß man allen Kirchenrealismus ängstlich floh, nur noch von der Gemeinde sprach und lediglich eine unsichtbare Kirche statuirte.

Merkwürdig ist hiebei, daß man zu allen Zeiten etwas der Art im Protestantismus fühlte, ja oft sehr deutlich aussprach und beklagte, aber auf den Grund des Mißstandes nicht zurückkommen mochte. Nur das sechszehnte Jahrhundert weist noch protestantische Lieder auf, die wenigstens objektiv auf kirchlichem Gemeindebewußtsein ruhten; aber auch ihrer sind wenige, gleichsam nur traditionelle Nachklänge aus der Kirche, von der man sich so weit als möglich zu entfernen Mühe gab, während eine Erinnerung an ihr Wesen noch nicht gänzlich ausgetilgt war. Man lese, was Herder, E. M. Arndt, Vilmar, O. Roquette und Knapp in dieser Hinsicht sagen und klagen, die auch unumwunden den unmittelbar hinter den Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts einbrechenden Subjektivismus auch in der religiösen Poesie der Akatholiken bekennen, ohne sich die Frage vorzulegen, warum es so habe kommen müssen? Autochthonisch kann auch die Poesie nicht sein und so finden wir in den akatholischen frommen Liedern manche Nachklänge der Mutterkirche, ja man hat von dieser viele entlehnt, theils wörtlich, theils in Uebersetzungen und Umarbeitungen, wie dieß die Literar-Geschichte des Kirchenlieds aufweist. Sogar die protestantische Marseillaise, das berühmteste Luther-Lied „Ein veste Burg ist unser Gott" gehört der Zeit vor Luther, gehört der katholischen Kirche an.

In vorliegender Sammlung von 439 Liedern haben wir manchen alten Bekannten, aber auch uns noch unbekannte Dichtungen von poetischem Werthe, biblischem Gehalte und innigem Gemüthe gefunden, und zwar zweck-

mäßig unter den neun Rubriken: I. Gott der Vater. II. Gott der Sohn (Advent bis Himmelfahrt). III. Gott der heilige Geist. IV. Die Kirche Christi mit ihren Gnadenmitteln und Gottesdiensten. V. Der christliche Heilsweg und Wandel. VI. Das Gebet (am reichlichsten vertreten). VII. Kreuz- und Trostlieder. VIII. Sterbe- und Begräbnißlieder. IX. Auferstehung, Gericht und ewiges Leben. Indessen vermißten wir auch ein und das andere der älteren und neueren Kernlieder und wunderten uns über die Aufnahme des Grüneisen'schen Abendmahllieds (Nr. 138) „Jeder Tag hat seine Plage" u. s. w., welches für seinen Zweck nicht sehr passend mit des Tages Plagen beginnt und mit den Tafelfreuden (Auch wodurch ich mich erfrische, Nähr und stärk am eignen Tische, Oder in der Freunde Zahl 2c.) schließt. — Dem Inhaltsverzeichnisse, welches zweckmäßiger alphabetisch, statt nach den einzelnen neun Abschnitten verfaßt wäre, folgt ein Verzeichniß der Liederdichter und der von jedem derselben aufgenommenen Lieder. Wie schon angedeutet vermißten wir manches innige und sinnige Lied, und so nun auch in diesem Verzeichnisse die Namen mancher namhaften, mystischer und pietistischer Dichter auf protestantischem Boden. Ob die Sache damit abgemacht ist, daß es S. XIII heißt: „Die Dichter der pietistischen Richtung — B. Schmoll, Freylinghausen, Richter, Bogatzky, Tersteegen, Wolkersdorf u. s. w. — sind hier ausgeschlossen," bezweifeln wir. Denn eben die poetischen und prosaischen Erbauungsschriften dieser Männer haben allgemeinen Anklang im Protestantismus gefunden, anerkannten Segen gestiftet und sich in gutem Andenken, ja da und dort in fleißigem Gebrauche erhalten. Und gerade zum Zwecke dieser Liedersammlung

durfte diese Richtung nicht unvertreten gelassen sein. Dem Katholiken fällt der kränkelnde Zug und die schiefe Haltung des Pietismus stärker auf, als dem Protestanten, und doch müssen wir letzteren fragen: wohin war es mit der Verknöcherung des Protestantismus weit und breit schon gekommen im siebzehnten Jahrhundert, und wohin hätte es kommen müssen, wäre kein Spener und J. Arnd aufgetreten d. h. hätte die pietistische Richtung sich nicht in's Mittel gelegt? — Dagegen sind von Gellert unstreitig zu viele Lieder in diese Sammlung aufgenommen worden. — Als Errata merken wir an: bei Rückert ist S. 235 die Nr. 33 statt 34, und S. 236 bei Wessenberg gar keine Nr. angegeben.

Nr. 2 ist ein etwas eigenthümliches Produkt: bei den Deutschland drohenden Kriegsgefahren war es dem Verfasser Bedürfniß, nach den Trostliedern des angegebenen Zeitraums zurückzugreifen. Aber Deutschlands unglücklichste politische Periode war es nahezu auch in poetischer Hinsicht: überall nur Jammer und Elend und die dichterische Schale so rauh und holperig, wie das Schicksal der mißhandelten Nation. Es ist auch nur Weniges, was der Autor an Trostliedern aus dieser Krieg- Hunger- und Pestperiode auftreiben konnte, und den bei weitem größeren Theil des Buches nehmen historische Skizzen ein, welche bald universal-, bald specialhistorisch gehalten sind und mit Biographieen und Leidensgeschichten einzelner akatholischer Prediger abwechseln.

Die verwunderlichste Seite des ganzen Buches aber ist des Autors Geschichtsanschauung, hauptsächlich aus F. C. Schlosser geschöpft, da und dort mit Erkennung des wahren Sachverhalts, offener Klage gegen die eigene Par-

tei und einem richtigen Gefühle des dem Gegner zugefügten Unrechts. Aber all dieses zusammenhangslos und nirgends eine Spur von Verfolgung auch nur der nächsten Consequenzen. Hiefür nur einige wenige und kürzest zusammengefaßte Belege. „Durch Gustav Adolph's Erscheinung (besser: Eindrängen) drang das fremdländische Wesen durch die Schweden einerseits und durch die Franzosen andererseits in Deutschland's Herzblut ein, und erst da wurde Deutschland zum Zankapfel der Fremden". (S. IV.) Wie die Union die Liga hervorgerufen, sieht Roosen ein, auch wie jene undeutsch gewesen, Deutschland's Einheit zerrissen und die Franzosen ihm aufgehalst. Aber damit hat er die Sache ganz abgemacht und man liest immer zwischen den Zeilen: Das ist beklagenswerth, aber die Katholiken hätten nur nichts und nirgends etwas in den Weg legen sollen, so wäre es nicht so weit gekommen. — Tilly ist ihm uneigennützig, aber hart und grausam.

Weil der Abt in Donauwörth die Protestanten verletzte (?) durch Abhaltung althergebrachter Processionen, die rohsten und abscheulichsten Mißhandlungen derselben nicht schweigend hinnahm, die Akatholiken ihre Gewaltthätigkeiten von 1598 bis 1607 mit steigender Erbitterung fortsetzten und alle Ermahnungen und Befehle des Kaisers mit Füßen traten, vollzog endlich Maximilian nothgedrungen, und nachdem auch die friedlichsten Vorstellungen vergeblich gewesen waren, die Acht gegen die Stadt — und trotz dieser richtigen Darstellung nennt H. Roosen diese Behandlung einer freien Reichsstadt eine „empörende Behandlung, eine offenbare Verletzung des augsburgischen Religionsfriedens, welche einen Schrei der Entrüstung im protestantischen Deutschland hervorgerufen habe." — Den

Gewaltakt in Prag am 23. Mai 1618 gegen die kaiserlichen Statthalter, die Vergewaltigung Ferdinand's in der Wiener Hofburg (Juni 1619) von Seiten der aufrührischen Akatholiken, das einfältige und ungeschickte Benehmen Friedrichs des Winterkönigs werden möglichst wenig beschönigt; aber man geht eilends darüber hinweg, um zur unausbleiblichen Folge — der Bestrafung solcher Gräuel — zu gelangen, gleich als ob nicht noch ganz andere, wichtigere und so nahe liegende Consequenzen zu ziehen wären. So wird auch Moritz von Sachsen und seine Perfidie behandelt. Doch wir brechen ab: unsere Leser werden an obigen Proben genug haben.

8.

1) **Das philosophische System Platons** in seiner Beziehung zum christlichen Dogma von Dr. Dietrich **Becker**, Director des bischöflichen Convicts in Speyer. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1862.

2) Von der **mannigfachen Bedeutung des Seienden** nach Aristoteles. Von Franz **Brentano.** Freiburg im Breisgau. 1862.

In dem Grade, als der wissenschaftliche Geist sich auch der Kirche bemächtigt, erstarkt sie innerlich und äußerlich wie eine achtzehnhundertjährige Geschichte lehrt. Wenn je, so fordert die Neuzeit gebieterisch die ernsteste Pflege der allgemeinen Studien überhaupt und der Philosophie

im Besondern. Das sollte im Interesse der Zukunft der Kirche von keiner Seite übersehen werden. Wer das Gegentheil behaupten sollte, der würde die kritische Weltlage nicht kennen; würde das Auge vor dem Damoklesschwerte verschließen, welches über dem Nacken der Völker droht; würde vergessen, wie sehr bereits der Boden unter unseren Füßen wankt, und sich in eine falsche Sicherheit einwiegen. Um den zerstörenden und frivolen Geist eines Jahrhunderts wenigstens theilweise zu bändigen, bedarf es nothwendiger Weise derjenigen zeitgemäßen Waffen, denen allein der Sieg gehören kann. Bei aller Achtung aber vor der positiven Theologie müssen wir wiederholt behaupten, daß sie auf sich beschränkt dem entbrannten Kampfe nicht gewachsen ist; sie bedarf der Philosophie als eines treuen Aliirten. Wissenschaft läßt sich nur durch Wissenschaft bekämpfen. Doch „anders reden die Musen und anders redet Musäus;" — est modus in rebus.

Daß aber ernstes wissenschaftliches Streben innerhalb der Kirche noch nicht erstorben ist, beweisen auf's Neue die zwei oben verzeichneten philosophischen Werke, welche bei der um Förderung katholischer Literatur verdienten Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg erschienen sind.

Gleich in ihrem würdigen Streben — gehen dennoch beide Verfasser bezüglich ihrer spekulativen Begabung, ihres gesammten geistigen Habitus, sowie namentlich der methodischen Entwicklung ihres Gegenstandes auseinander. Wenn es erlaubt ist, Großes mit Kleinem zu vergleichen, so müßten wir sagen: Jeder derselben hat selbst eine gewisse Aehnlichkeit mit jenem alten attischen Philosophen, den er sich wählte. Becker, eine frische, geistreiche, mehr poetische elastische Natur, die sich an den Ideen Platon's und am

christlichen Dogma erwärmte, platonisirt oft selbst in Gedanke und Wort, schwingt sich in kühnem Fluge über manchfache wissenschaftliche Schwierigkeiten hinüber und liebt nach Umständen eine mazedonische Lösung der Probleme. Strenge Logik und philosophische Besonnenheit ist seine stärkste Seite nicht. — Anders Brentano, der Schüler Trendelenburgs, dem er auch seine Schrift geweiht. Er ist eine durchaus Aristotelische Natur, ein scharfer und klarer Kopf, der Angesichts der Bedeutung und Schwierigkeit seines Objekts schon in der Vorrede mit ächt wissenschaftlicher Resignation, nicht mit Ostentation und stolzem Selbstgefühle auftritt. Ein wahrer Denker — läßt er überall die Sache selbst sprechen, bringt keinen fertigen philosophischen Maßstab mit, verschmäht pikante Mittel, thut keinen Schritt vorwärts, ohne ihn gründlich zu rechtfertigen, verheimlicht sich keine Schwierigkeit und versucht wenigstens eine befriedigende Lösung derselben. Sein Buch läßt daher trocken; aber es überzeugt in den meisten Punkten. Consequenter Weise wird es wohl voraussichtlich nur bei den Esoterischen seine eigentlichen Freunde finden, während Becker sich eines größeren Leserkreises zu erfreuen haben dürfte; denn seine Schrift ist auch für ein gemischtes Publikum genießbar. Selbst mehr Mystiker und Theolog, als eigentlicher Philosoph, wird der Letztere überall geebneterem Boden und größerer Geistesverwandtschaft begegnen; denn „rari nantes in gurgite vasto!" herbe Nüsse bricht nicht Jeder gerne. Und doch sind subtile Fragen gerade ächt philosophische Fragen und „das Eisen zieht den Mann an."

Dessenohngeachtet verdient das Werk des Hrn. Becker die vollste Aufmerksamkeit, und Niemand wird es bezüglich

vieler der interessantesten Probleme unbefriedigt und ohne Aufklärung aus den Händen legen. Es schließt sich würdig der reichen Literatur über Platon und den Platonismus an, welche neuestens durch eine bedeutende Schrift Heinrich von Stein's vermehrt wurde. Das Hauptverdienst Becker's besteht darin, die Erhabenheit des christlichen Offenbarungsstandpunkts gegenüber aller, mithin auch der Platon'schen Philosophie, wieder einmal offen und bestimmt accentuirt zu haben. Diese Grundwahrheit kann nicht oft genug wiederholt werden. Das Christenthum ist nämlich positive göttliche That, seine Lehre ist Gottes Wort, erhaben über alle menschliche Vernunft; aber beziehungsweise für diese bestimmt. Kein philosophisches System, am wenigsten aus der alten heidnischen Zeit, bietet demnach für jenes einen wirklichen Ersatz; aber auch der subjektive Faktor kann und darf in der Wissenschaft nicht unterschätzt werden. „Anima humana naturaliter christiana." Der extreme „Subjectivismus" mancher (nicht aller) nachscholastischen Philosophen war nur ein Rückschlag gegen den zu sehr betonten objektiven Faktor in der Wissenschaft. In der Versöhnung beider Momente dürfte allein einer gesunden Philosophie Heil werden. Wenn daher der Hr. Autor in die Wunde des Protestantismus die kritische Sonde bisweilen etwas tiefer eindringen ließ, als zu deren Heilung nothwendig gewesen: so wollte es uns dessenohngeachtet bedünken, daß er andererseits bei seinem Urtheile über Platon selbst von protestantischen Philosophen und Theologen oft weit abhängiger ist, als er sich vielleicht bewußt.

Bekanntlich hatte vor einigen Jahren auch Hr. Michelis ein Werk erscheinen lassen, welches gleichen Zweck

verfolgt, und worin derselbe der fast exclusiven „protestantischen“ Auffassung des Platonismus auch eine „katholische“ gegenüberzustellen gedachte [1]). Hr. Becker ergreift nun — gleich einem bekannten bayerischen Kammermitgliede — in seiner „Vorrede“ über diese Schrift blos das Wort, um darauf zu verzichten. „Hätte Dr. Michelis mit seinem Buche das dringend gefühlte Bedürfniß nach einem richtigen Verständniß der Beziehung Platon's zum Christenthum befriedigt, so hätte mich auch Nichts zur Veröffentlichung meiner Arbeit bewegen können“ — lautet die kurze Abfertigung. So spricht unseres Erachtens nur Einer, der Gewalt hat; so leichten Presses mit Einem Satze wirft man doch unmöglich einen ehrenwerthen katholischen Schriftsteller bei Seite. Sein Buch dürfte es wohl verdient haben, daß man mit wissenschaftlichen Gründen nicht aber mit einem Machtspruch antwortet. Wir fanden es daher erklärlich, wenn der philosophische Pfarrer in Albachten sich gegen solche Proceduren öffentlich verwahrte [2]), und können mit dem sehr empfehlenswerthen „Literarischen Handweiser“ [3]) ob solchen Verfahrens nur „unser maßloses Staunen und Bedauern“ aussprechen. Und das um so mehr, als auch Referent mit Hr. Michelis in keiner persönlichen Beziehung steht und dessen philosophische Anschauungen nicht in allen Punkten theilt; sonach die Sache

---

1) Die Philosophie Platon's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt von Dr. Fr. Michelis, Pfarrer zu Albachten. Zwei Abtheilungen. Münster bei Aschendorff. 1859—1860.

2) Vgl. Beilage zur Augsburger Postzeitung. Jahrgang 1862. Nr. 66.

3) Vgl. „Literarischer Handweiser. zunächst für das kathol. Deutschland.“ Herausgegeben von Franz Hülskamp und Hermann Rump. Münster 1863. Zweiter Jahrg. S. 19.

ganz unbefangen betrachtet. Für den Unkundigen dürfte Becker's „Vorrede" in der That der Meinung Nahrung geben, Michelis respective in seiner Auffassung des platonischen Systems das „christliche Dogma" nicht genug und kenne die wesentliche Differenz von beiden nicht. Und doch ist das gerade Gegentheil der Fall. Das, was beide Autoren von einander trennt, sind ganz andere, streng wissenschaftliche, zum Theil sogar Cardinalfragen. Darüber sich gegenseitig auseinanderzusetzen, wäre ein interessantes Stück Arbeit gewesen — zur Förderung des tiefern Verständnisses Platon's.

So aber geht Hr. Becker seine eigenen Wege, ohne jede Rücksicht auf seinen Vorgänger. Nichtsdestoweniger war die Ausbeute bei seinen Forschungen eine nicht unbedeutende. Es sei ferne von uns, sein wahres Verdienst irgendwie zu schmälern. — Der Hr. Verfasser ist ein „mysticus in tuto". Er steht auf dem festen und sicheren Boden des „christlichen Dogma"; von dieser Hochwarte aus bestimmt er mit „absolutem Maßstabe" nicht nur, was überhaupt absolut wahr und unwahr ist, sondern in welchem „Verhältnisse" menschliche Bestrebungen vor und nach Christus zur göttlichen Offenbarungswahrheit stehen. Mit diesem „absoluten Maßstabe" mißt er daher nach der gesetzten Aufgabe mit Recht auch den Platonismus. Die apologetischen Vorfragen, ob und warum dieß geschehen darf u. s. w., sind außer Betracht gelassen. Wir hätten den vielen Ungläubigen gegenüber eine wissenschaftliche Rechtfertigung des Standpunktes, wenn auch nur in kurzen Zügen nicht ungerne gesehen. „Gebt ihr euch einmal für Poeten, so commandirt die Poesie"; — gebt ihr euch einmal für Philosophen, so commmandirt die Philosophie! So liegt es in der Natur der Sache.

Vollkommen ist dem Hrn. Autor der leichte Beweis gelungen, daß Platon kein Christ, vielweniger ein katholischer Dogmatiker war, daß daher Ackermann u. A. mit ihrem „Christlichen in Platon" sicher zu weit gingen, und daß der Plato-Cultus überhaupt nicht übertrieben werden darf. Stringent thut er dar, daß namentlich die Kirchenlehrer der ersten christlichen Zeitrechnung ihre theologischen Ideen nicht dem Platon entnahmen, daß ihnen dessen Philosophie vielmehr als Mittel zu höheren Zwecken diente. Das Gegentheil konnten nur jene modernen Philosophen behaupten, die vom eigentlichen Wesen des positiven Christenthums keine klare und richtige Vorstellung hatten. Diesen Letzteren gegenüber bleibt sonach Hr. Becker Sieger. Wahr bleibt das Wort Justin's des Märtyrers: „Die Lehrsätze Platon's sind dem Christenthume nicht durchaus entgegengesetzt; aber auch nicht gleich." Ebenso theilen wir mit den christlichen Philosophen aller Zeiten die Ueberzeugung, „daß die christliche Offenbarung uns nicht bloß in Bezug auf übernatürliche Dinge, die wir durch uns gar nicht zu erkennen vermögen, Aufschluß gewährt; sondern daß sie uns auch für unser natürliches Erkennen von wesentlichem Nutzen ist, indem sie dasselbe erleichtert, fördert und gegen Irrthümer sicher stellt." Die Eminenz der christlichen Offenbarungswahrheiten muß unangetastet bleiben.

Dieß ist für uns keine Frage: aber eine Frage, und zwar eine sehr wichtige ist: Welche Resultate speciell der Lehrer an der Akademie zu Athen durch sein „natürliches Erkennen" gewann? Das kann nur auf streng wissenschaftlichem Wege aus dessen Werken selbst eruirt werden; hierfür gibt es kein Dogma. — Jeder Kenner weiß nun, daß den Mittelpunkt der Platon'schen Specu-

lation dessen Ideenlehre oder Dialektik bildet. Wäre uns Platon's Schrift „über die Ideen", auf welche Aristoteles hinweist, noch erhalten: so hätten wir einen sichern Maßstab für dessen Ideologie. Da aber dieses nicht der Fall, so sind wir auf die zerstreuten Bemerkungen in seinen übrigen Werken hingewiesen, und die Kritik hat eine schwierige Aufgabe. Es dreht sich nämlich alles um die Kernfragen: Was dachte sich Platon wirklich unter den „Ideen"? — In welches Verhältniß setzte er dieselben zu Gott, zum Weltall und zum menschlichen Geiste? — Ist daher seine Philosophie Theismus, ja sogar Monotheismus; oder aber bloßer Pantheismus, mit oder ohne „dualistische Beimischung?"

Das Alles blieb bis zur Stunde Controverse. Die schärfsten Denker ließen sie als solche bestehen und wagten nur eine schüchterne Sprache, wenn sie sich aus mehr Gründen für eine oder die andere dieser Hypothesen erklärten, weil sich in Platon's Werken für beide Annahmen triftige Anhaltspunkte finden. Neuestens hat Hoffmann in Würzburg den Beweis zu liefern gesucht, daß schon Anaxagoras für einen „dualistischen Theismus"; Sokrates und Platon aber für den Monotheismus einstanden [1]), und hatte hierüber mit Michelet in Berlin und Consorten einen unerquicklichen Kampf zu bestehen. Die Herren in Berlin haben natürlicher Weise ein besonderes Interesse, schon Platon zum Pantheisten zu stempeln; ob aber auch ein katholischer Forscher? Wer Alles durch Hegel'schen Tubus anschaut, wird überall sich selbst wieder finden. Anders der Mann der Wahrheit.

1) Vgl. Zeitschrift f. Philos. u. philos. Critik, v. J. H. Fichte, Ulrici u. Wirth. 1862. Neue Folge. Bd. 40. S. 1—48.

Wenn es darum richtig ist, wie öffentliche Blätter meldeten, daß die philosophische Fakultät in Würzburg Hrn. Becker ob seines Werkes den philosophischen Doctorgrad verlieh: so würden wir hierin von Seite des dortigen Professors der Philosophie einen sehr anerkennenswerthen und nachahmungswürdigen Akt wissenschaftlicher Resignation erkennen. Bezüglich der Alles entscheidenden Hauptfrage bei Würdigung des Platonismus gehen nämlich Hoffmann und Becker diametral auseinander. Ganz Vorzügliches lesen wir bei Letzterem über Platon's Dialectik, über dessen Ideenlehre und deren Rectificirung durch die Väter und Scholastiker, namentlich durch Augustin und Thomas von Aquin. Auch ist derselbe zu unserer besonderen Genugthuung bei der Ueberzeugung angelangt, daß überhaupt „die Ideenlehre noch einer weitern Ausbildung fähig sei" (S. 173.), — eine Ueberzeugung, die sich jedem unbefangenen Forscher aufdrängen muß. Aber H. Becker findet es nicht bloß probabler, dem alten griechischen Weisen eine pantheistische Weltanschauung „mit dualistischer Beimischung" zu vindiciren; sondern er erklärt sich hierfür ganz kategorisch. Die Gegenbeweise werden entweder ganz ignorirt, oder oberflächlich beseitigt. Daß Platon entschieden Pantheist gewesen, ist ein Canon seines Buches, der wie ein rother Faden das Ganze durchzieht, und von welchem Gesichtspunkte aus die hiermit zusammenhängenden übrigen Probleme betrachtet werden.

Es liegt außer der Aufgabe dieser Blätter, über diese Streitfrage eine eingehende wissenschaftliche Discussion anzustellen. Das würde selbst eine ganze Abhandlung erfordern. Wir verweisen darum auf Hoffmann's „Jubelschrift" selbst und deren erwähnte Vertheidigung in Fichte's

philosophischer Zeitschrift. Aber einige Andeutungen, die sich auf Becker's Werk speciell beziehen, können wir doch nicht unterlassen. — Der Hr. Verfasser findet es ganz natürlich und von selbst verstehend, daß sich Platon's Philosophie nicht über die heidnische Weltanschauung erhob. Das ist ihm von vorneherein klar. Es darf uns gar nicht „wundern," wenn Platon die nämlichen religiösen Vorstellungen, wie das griechische Volk hat. „Es müßte uns vielmehr wundern, wenn dieß nicht wäre. Denn der Philosoph soll ja keine neue Zeit- und Weltanschauung schaffen; sondern soll nur die vorhandene durchbringen und begreifen. Platon's Anschauung über Gott ist also im Wesentlichen die altgriechische." (S. 84.) Wir müssen gestehen, daß wir eine andere Vorstellung von der Aufgabe der wahren Philosophie haben, und steht uns bei dieser Ansicht die Geschichte von Jahrtausenden zur Seite. Hätte der Hr. Autor recht, dann würde die Philosophie niemals neue Ideen in die alte und neue Welt gebracht haben, sei's zum Heile, sei's zum Verderben der menschlichen Gesellschaft. Es wäre dann unerklärbar, warum Sokrates wegen seiner „neuen", besseren Gotteslehre den Giftbecher trinken und Aristoteles ebendeßhalb in freiwilliger Verbannung zu Chalcis auf Euboea sterben mußte. Platon's Philosophie wäre weit unter die Weltanschauung seines großen Lehrers herabgesunken. Und doch hat er das Wesen und den Geist der Sokratik in einer Weise erfaßt, wie kein anderer Schüler des „Weisesten Griechenlands." In der That, wenn selbst die größten Geister der vorchristlichen Zeit, wie Sokrates, Platon und Aristoteles, „Gott" nicht wenigstens annähernd richtig „aus seinen Werken" zu erkennen vermochten: dann wäre das ganze Heidenthum

außer Schuld und die bekannte Anklage bei Röm. 1, 19 u. ff. würde zur Illusion. Die heidnische Philosophie hätte nicht einmal eine pädagogische Mission für die Ankunft Christi gehabt, der göttliche Logos hätte die alten Weisen in keiner Art bei ihrem sittlich-wissenschaftlichen Streben unsichtbar gelenkt, und Clemens von Alexandrien, auf den Hr. Becker sich sonst so oft beruft, hätte sich getäuscht, wenn er sagt: „Erat quidem ante Domini adventum philosophia Graecis *necessaria ad justitiam;* nunc autem est utilis ad pietatem." Gar nicht zu sprechen von Platon's Schriften selbst, die vielfach gegen Becker's Ansicht zeugen. Die oft hymnische Begeisterung und schwärmerische Emphase, mit denen Platon dann an anderen Stellen überschüttet wird, genügen nicht mehr und verfehlen den Zweck, wenn man zuvor den eigentlichen Lebensfaden seines Systems etwas voreilig durchschnitten hat.

Ueberhaupt dürfte man sich wohl zu hüten haben, überall wo man nicht dem vollkommenen und wahren christlichen Monotheismus begegnet, nur Pantheismus zu wittern. Es ist bekannt, daß bei manchen philosophischen Puritanern der Neuzeit selbst Thomas von Aquin als Emanatianist und Pantheist figuriren mußte. Weil der Aquinate auch einmal bemerkt, die Welt „emanire" aus Gott; — weil er mit den Vätern an der substantiellen, nicht bloß dynamischen oder virtuellen Allgegenwart Gottes im Weltall festhält; — weil er im Einklange mit der heil. Schrift (und Platon) Gott als Alles in Allem, als Anfang und Ende, als Alpha und Omega bezeichnet; — weil auch er gleich den Sokratikern lehrt, alles endliche Sein habe am göttlichen Ursein „nur Theil" (ὑπάρχειν); — weil ihm Gott als „Urbild" für die Möglichkeit und Wirklichkeit

aller andern nicht göttlichen Wesen gilt; — ja, weil er sogar den frappanten Satz ausspricht: „*Idea* in Deo nihil est aliud, quam Dei *essentia*“ — darum war bei Oberflächlichen der Vorwurf des Pantheismus leicht geschmiedet. Und doch ist Thomas principiell wie nach der ganzen Anlage und Intention seines Systems christlicher Monotheist. Nur Eines ist wahr: hätte er vor 600 Jahren den nach allen Formen ausgebildeten Pantheismus als Weltmacht sich gegenüber gesehen, wie wir — so wäre er bei Würdigung dieser wichtigen Frage gewiß noch präciser und vorsichtiger im Ausdrucke gewesen. Und was in letzterer Hinsicht dem christlichen Philosophen Thomas wie vielen Neueren nicht ganz gelang, sollte man vollkommen vom alten heidnischen Weisen fordern können? —

Gleich unbegründet scheint uns die Ansicht, Platon habe keinen Begriff von „geistiger Einheit,“ von „Persönlichkeit“, von „Freiheit“ gehabt, weßhalb ihm auch die Annahme eines „transcendentalen,“ überweltlichen, persönlichen Gottes ferner gelegen sei. Abgesehen davon, daß der Hr. Verfasser wiederholt die Begriffe „Transcendental“ und „Transcendent“ mit einander verwechselt; ist so viel gewiß, daß wir wohl nicht diesen Ausdrücken, aber Demjenigen, was hiermit bezeichnet sein soll, bei jedem Schritte in den Platon'schen Werken begegnen. Allerdings hat Aristoteles zum ersten Male die menschliche Freiheit, und was hiermit zusammenhängt, in ausführliche Untersuchung genommen; aber die Hauptsache war auch seinem großen Lehrer nicht unbekannt. Ueberhaupt gehört diese Partie des Buches von Becker unseres Ermessens zu den schwächsten.

Wir wollen hier nicht weiter verfolgen, daß das ganze

politische Leben des alten Hellas ein Kampf um die persönliche Freiheit war; daß Griechenland zum ersten Mal selbst in der Volksreligion die Götter menschlich, mithin persönlich auffaßte — ein Moment, das trotz aller Verirrungen nicht hoch genug angeschlagen werden kann —; aber auf einen Widerspruch der Becker'schen Schrift müssen wir doch aufmerksam machen. Auf der einen Seite soll Platon keinen Begriff von der persönlichen Freiheit gehabt haben; auf der andern Seite wird doch zugestanden, daß derselbe überall auf den Sieg des Geistes über die sinnliche Natur dringt, daß er mit Pythagoras und Sokrates die »*ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ*«, „die Wiederherstellung der göttlichen Urbildlichkeit des Menschen" als höchstes sittliches Strebeziel hinstellt. Allerdings kennt der alte Philosoph das »Verbum caro factum est« nicht; er wollte durch seine erhabene Dialektik „zur Wahrheit und zu Gott aufsteigen"; kannte die lebendige Wahrheit nicht, „die zum Menschen herabstieg." Das wird ihm Niemand verargen. Aber Eines ergibt sich doch daraus, daß er den Menschen als vernünftiges, freies, persönliches Wesen auffaßte; und daß er gerade von diesem Gedanken aus zur Annahme eines persönlichen Gottes geleitet werden konnte. — Ist auch die Erscheinung und der Tod des Gottmenschen der objektive Urgrund unseres Heils: darum ist aber uns das persönliche Ringen und Kämpfen nicht erlassen; bloß die Mittel zu unserer Vollendung haben sich erweitert und zum Theile neugestaltet, die freie Handhabung derselben nicht. Trotzdem daß Gott zu uns „herabgestiegen", müssen wir täglich zu Gott „aufsteigen", wenn es wirklich zu einer inneren Regeneration kommen soll.

Daran hat die Kirche zu allen Zeiten festgehalten, und mußte sich bis zur Stunde gegnerischer Seits den Vorwurf des „Semipelagianismus" machen lassen. Hier wie überall unterschätzt also der Hr. Autor den natürlichen, subjectiven Faktor bei der menschlichen Erkenntniß und sittlichen Thätigkeit. Unseres Ermessens gibt man hierdurch den Gegnern die Waffe selbst in die Hand. Auch Referent ist gegen den reinen „Subjectivismus" in Wissenschaft und Leben; aber wir können nicht gegen den „Subjectivismus" überhaupt sein, den man als Popanz in die neue katholische Welt gesandt. All unser Erkennen und Wollen ist ein subjectiver Akt; also haben trotz aller objectiven, allgemeingültigen Halt- und Zielpunkte alle unsere Gedanken und Werke auch zugleich einen subjectiven Charakter. In der Harmonie beider Momente liegt die Wahrheit. Unter allen Umständen möchten wir den katholischen Forschern wenigstens nicht rathen, sich des Palladiums der katholischen Kirche zu begeben, in welches sich der moderne Protestantismus im Widerspruche mit dem alten Lutherthum plötzlich kleidet. Nur gebrauche man dasselbe richtig. —

Consequenter Weise konnte uns der Hr. Autor auch nicht überzeugen, Platon sei wirklicher Pantheist gewesen. Referent, der sich auch schon seit Decennien ernstlich mit diesem Probleme beschäftigt, neigt aus inneren und äußern Gründen, die hier nicht weiter dargelegt werden können, zu der entgegengesetzten Ansicht: Platon's Speculation ist Monotheismus, nur bisweilen mit „pantheistischer Beimischung"; Platon war Monotheist, nur kein christlicher. Die Prädikate, welche er seinem Gotte,

„dem Guten" [1]), d. h. wahrhaft vollkommenen Wesen beilegt, sind in dieser Beziehung zu bezeichnend, als daß sie nicht schwer in die Wagschale fallen sollten. Von diesem Einen Gotte macht er Alles abhängig; selbst seine „Götter" sind nur höhere Geister, über dem Menschen stehende Genien, entstandene Wesen. Bei Bestimmung des Abhängigkeits-Verhältnisses zwischen Gott und Weltall ringt er wohl mit Gedanke und Wort. Und zwar ganz natürlich. Er kannte den geoffenbarten dreieinigen Gott nicht, vermochte also dieses Verhältniß auch nicht als ein schöpferisches philosophisch zu bestimmen. Der Gedanke von einer schöpferischen Causalität — der „Schöpfungsbegriff," war ihm wie der gesammten vorchristlichen Philosophie fremd. Und doch kommt erst durch diesen Klarheit in die wichtigsten metaphysischen Fragen. Nur sind wir um so weniger gewillt, Platon darob einen Vorwurf zu machen, als auch viele der nachchristlichen Philosophen und Theologen bis herauf zur unmittelbaren Gegenwart mit dem Begriffe »Creare« in seiner wahren und strengen Fassung nicht vollen Ernst machen und nicht selten eine scheinbar pantheistische Sprache bei monotheistischer Gesinnung führen. „Die Einheit der Substanz" spukt noch in gar manchen katholischen Köpfen, und man scheut sich nicht, sich auf Hegel zu berufen, um Thomas von Aquin zu vertheidigen! Die Zauberformel „Transcendenz und Immanenz" harrt noch immer der Lösung.

Sind wir sonach nicht in der Lage, uns bezüglich dieses Centralpunktes mit dem Hr. Verfasser im Einklange zu

---

1) Auch der Christ betet zu Gott als dem „höchsten und besten Gute", und Christus selbst sagt: „Niemand ist gut, als Gott allein.

wissen, so doch hinsichtlich der meisten übrigen Fragen. Im Einzelnen ist das Buch ganz vorzüglich und von bleibendem Werthe. Manche Partien sind wirklich gediegen zu nennen, zeugen von dem Fleiße, dem ernsten Streben und der geistigen Gewandtheit seines Urhebers. Seine Darstellungen der Platon'schen Anthropologie und Erkenntnißlehre, die Lehren über die Idee des Wahren, Schönen und Guten — Dialektik, Aesthetik, Ethik und Politik — sind meistens correkt und bieten ein klares Bild von dem Ringen des alten Philosophen gegenüber dem sicheren Besitzthume der christlichen Offenbarung. Ist auch manches eingeschaltete Raisonnement weniger gelungen, so sind doch andere Bemerkungen höchst treffend und machen das Werk zu einem empfehlenswerthen.

Wenden wir uns nun noch in Kürze zu der Schrift des Hrn. Brentano. In Kürze deßhalb, weil ein Werk dieser Art über einen so spröden Gegenstand sich nur in streng philosophischen Journalen ausführlich besprechen läßt. Und doch ist das Buch von so bedeutendem Interesse für Philosophen und gründliche Theologen, daß wir uns nicht versagen können, auch diese Blätter zur weiteren Verbreitung dieser literarischen Erscheinung zu benützen.

Bekanntlich ist der Grundbegriff aller Philosophie „das Sein." An ihm konnte noch kein Philosoph vorüber, ohne sich irgendwie mit demselben abzufinden. Am tiefsinnigsten jedoch erging sich hierüber der ernste Aristoteles, und die Peripatetiker aller Zeiten schlossen sich ihm an. Die mittelalterliche und moderne Scholastik wie der Hegelianismus legten denselben ihrer Speculation zu Grunde und plaidirten hierüber mit ganz verschiedenem Erfolge. »Si duo

dicunt idem, non est idem.« Dem Stagiriten ist die Cardinalfrage der Metaphysik: „Was das Seiende sei?“ Auch Schelling auf dem letzten Stadium seines Forschens hat das Brennende dieser Frage erkannt, und der begeisterte Freund Platon's geht darum in seiner „negativen Philosophie“ ernstlich bei Aristoteles in die Schule. Unser verehrter Hr. Verfasser aber hat in seiner oben erwähnten Monographie den Hauptpunkt dieses wichtigen Thema bis in's Detail doctrinell behandelt. Der Satz des Aristoteles: »Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς« gab ihm Veranlassung, „die mannigfache Bedeutung des Seienden“ nach den zerstreuten Bemerkungen in den Aristotelischen Schriften bei streng methodischer Entwicklung und systematischer Abfolge, mit Berücksichtigung der wichtigsten Gesichtspunkte, allseitig zu untersuchen. Und in der That, nur hiedurch kommt Licht in diese schwierige Situation. Was hierbei Hr. Brentano als gründlichen und besonnenen Denker vor Allem signalisirt, ist der Umstand, daß er in Aristoteles Nichts hinein-; sondern Alles aus ihm, und nur aus ihm herausliest. Er hält sich streng an den Buchstaben und den Geist der Aristotelischen Philosophie selbst, ohne dieselbe durch die Brille eines ältern oder neueren, eines christlichen oder antichristlichen speculativen Systems anzuschauen; hat Aristoteles weder verhegelt noch verscholastisirt. Er läßt seinen Autor überall selbst sprechen, erklärt ihn aus sich selbst mit gewissenhafter Benützung aller der Neuzeit gebotenen literarischen Mittel, bringt auch die untergeordnetsten Momente in Einklang mit den Grundprincipien und der ganzen Denkweise des Stagiriten. Wer aber nicht einsieht, daß für eine unparteiische Geschichtsforschung überhaupt und für geschichtsphilosophische Unter-

suchungen im Besondern dieser unbefangene Weg der allein wissenschaftliche und gerechte ist: den kann man aufgeben; aber keines Bessern belehren. Dieß im Allgemeinen über Brentano's Standpunkt und Methode.

Seiner Aufgabe selbst nahetretend, wird von ihm die Grundwahrheit dargethan, daß nach Aristoteles das Seiende (τὸ ὄν) homonym, nicht synonym, d. h. in verschiedener Bedeutung aufzufassen sei. Es bezeichne nämlich: a) ὂν κατὰ συμβεβηκός, das sogenannte accidentelle Sein; b) ὂν ὡς ἀληθές, das Wahrsein, im Gegensatze zum μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, dem Unwahrsein; c) ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, das Möglich- und Wirklichseiende; d) das ὂν der Kategorien. Das Seiende in der ersten und zweiten Bedeutung bildet keinen Gegenstand der Metaphysik, die sich mit dem Seienden überhaupt (nach seinen ersten Gründen) beschäftigt. Das Wahr- und Unwahrsein zu bestimmen, ist namentlich Sache der Logik, von Aristoteles Analytik genannt. Dagegen fällt das Seiende nach der erwähnten dritten und vierten Bedeutung in die Sphäre der „ersten Philosophie." Vor Allem aber muß diese die Principien und Gründe der Substanz (οὐσία) erforschen.

Vortrefflich sind die Erörterungen über das mögliche und wirkliche Sein, die Potentialitat und Aktualität, — bekanntlich die wichtigste Unterscheidung von Seite des Aristoteles. Auch wird die Differenz zwischen der logischen und ontologischen (realen) Möglichkeit und Unmöglichkeit genau hervorgehoben — eine Differenz, deren Nichtbeachtung die größte Wirrung in die Wissenschaft brachte. Nicht minder wird der Begriff der „Bewegung", auf den Trendelenburg so großen Nachdruck legte, in das gehörige Licht gestellt. Sehr gelungen endlich müssen wir den Ver-

fuch nennen, wie Hr. Brentano die Aristotelische „κίνησις“ deutet. Derselbe weist evident nach, daß es Zustände des Seienden gibt, in denen Möglichkeit und Wirklichkeit sich vereinigen. Es wird der Beweis geführt: 1) daß es Potenzialitäten gibt, die als solche durch eine Aktualität constituirt sind; 2) daß dieses nicht bei allen potenziellen Zuständen der Fall ist; 3) daß, wo es der Fall ist, die constituirende Aktualität eine κίνησις ist. „Die Bewegung ist die Aktualität des im Zustande der Potenzialität Befindlichen als solchen, die Aktualität des Möglichen als Möglichen.“

Am Umfassendsten wird auf das ὄν der Kategorien eingegangen. Wohl war in dieser Hinsicht beziehungsweise sehr viel vorgearbeitet. Dessenungeachtet fehlt es bei Brentano nicht an manchfachen originellen Auffassungen dieses wichtigen Problems. Wer nämlich über die Kategorien mit sich nicht im Reinen ist, dürfte kaum irgend einen wissenschaftlichen Gegenstand logisch beherrschen und systematisch construiren können. Dem Hr. Verf. sind die Kategorien „reelle Begriffe“; aber bloß „analoge Bedeutungen des ὄν.“ Sie sind die höchsten Gattungen des Seienden und in sofern sind alle zu derselben Kategorie gehörigen Dinge Synonyma. Die Kategorien sind aber auch die höchsten Prädicate der ersten Substanz und es gibt gerade so viele Kategorien, „als es Weisen gibt, in denen die Dinge in ihrem Subjecte existiren.“ „Die erste Substanz“ kann sonach nur von sich selbst prädicirt werden; nicht von einem Andern. Die Kategorien müssen wohl begrifflich; nicht aber auch nothwendig reell verschieden sein. Endlich wird die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Deduction der Kategorien-Eintheilung dargethan und die

Harmonie zwischen den Aristotelischen Kategorien und den Hauptformen der Sprache genauer untersucht.

Während die positive Seite der Begründung seiner Ansicht sich in diesen Linien bewegt, werden schließlich auch die ihm entgegengesetzten Anschauungen über die Kategorienlehre umsichtig geprüft. Selbst seinem verehrten Lehrer Trendelenburg gegenüber wahrt der Hr. Autor bei aller Pietät seine wissenschaftliche Selbständigkeit. Die „kühnen" Behauptungen des Logik-Meisters Prantl in München aber, der alle Welt, nur sich selbst nicht, kritisirt, werden als nicht „Aristotelisch" wiederholt zurückgewiesen. — Hat Referent im Einzelnen auch eine andere Ueberzeugung, der Hauptsache nach ist derselbe bei seinen Aristotelischen Studien zu ähnlichen Resultaten, wie Hr. Brentano gekommen. Nur auf Eines möchten wir vorübergehend aufmerksam machen. S. 143 scheint derselbe der Ansicht zu huldigen, „daß alle reinen Geister von dem Gebiete der Kategorien auszuschließen." Nur was nach Aristoteles aus Materie und Form zusammengesetzt ist, mithin Genus und Differenz hat, kann unter eine Kategorie fallen. Wir unsererseits halten daran fest, daß diese Ausschließung nur von Gott gilt, wie auch der hl. Augustin so sehr betont. Dagegen anders bei kreatürlichen reinen Geistern und bei der menschlichen geistigen Seele. Täuscht nicht Alles, so ist bei Lösung dieser Frage ein Stück Heidenthum in die christliche Philosophie durch Aristoteles importirt worden. Nach Aristoteles, der den Schöpfungsbegriff nicht kennt, liegt der Grund aller Endlichkeit und Potentialität in der *ὕλη*; das formirende Princip — *εἶδος* — ist ewig und göttlich; beide constituiren in ihrer gegenseitigen Durchdringung das *σύνολον* (Individuum). Anders nach einer

richtig verstandenen Schöpfungstheorie. Hier gilt der Satz Augustin's: »*Omnis* substantia, quae Deus non est, *creatura* est.« Der Grund der Endlichkeit und Relativität aller Geschöpfe ohne Ausnahme ist darum ihre Creatürlichkeit, derzufolge sie nicht göttlichen Wesens; sondern durch Gott als abhängige Wesen substantialiter gesetzt sind. Consequent gehört es zu deren Natur und ursprünglichen Bestimmung, sich erst von der Potenz zum Akte zu erheben und beziehungsweise erhoben zu werden, um alle in ihnen keimende Potenzen zu entwickeln. Gott allein ist actus purus, fällt unter keine Kategorie; kategorirt aber Alles im Himmel und auf Erden, was nicht seines Wesens ist [1]). Darob können wir auch wieder bei richtigem Denken alles endliche Dasein kategorisch allseitig in congruenter Weise bestimmen; nur von Gott gibt es für den Menschen eine bloß analoge Erkenntniß, aus dem einfachen Grunde wieder, weil das Universum nicht seines Wesens; sondern selbst nur eine Analogie des absoluten göttlichen Seins ist. Consequenter Weise dürfte gerade in diesem Punkte die alte Kategorienlehre einer Reform auf christlichem Boden bedürftig sein. „Wir wollen gemeinsam noch über die Sache nachdenken," sagt Sakrates bei Platon zu Alkibiades.

Doch wie man es hiermit auch halten will: den beiden Werken wünschen wir im Interesse der Wissenschaft die weiteste Verbreitung. Hoffen wir ja doch, daß sie vielleicht auch in katholischen Kreisen da und dort die Liebe zur Philosophie wachrufen. Platon und Aristoteles —

---

1) Anders das Gesammtgebiet der unfreien materiellen Natur, anders das Reich selbstbewußter, frei sich bestimmender geistiger Wesen.

das sind die beiden Säulen, an denen man sich zu allen Zeiten bei dem Streben nach höherem Wissen orientirte. Die Versöhnung Beider im Lichte des Christenthums mit Rücksichtnahme auf den wirklichen Fortschritt der modernen Wissenschaft dürfte das Ziel aller positiven Philosophen der Gegenwart sein. Wie einst den alten attischen Philosophen, stehen auch uns Atheismus, Scepticismus und Materialismus gegenüber. Lernen wir daher mit Jenen kämpfen und siegen! Denn, schreibt Augustin — »Qui contemnit philosophiam, contemtor est veritatis ipsius.«

Dr. Katzenberger, Prof. in Bamberg.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundvierzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1864.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Natürliche und das Uebernatürliche.

Antwort

auf die fortgesetzten Angriffe der hist.-pol. Blätter.

Von Prof. Dr. Kuhn.

Unsern Lesern ist bekannt, in welcher Weise die hist.-pol. Blätter im vorigen Sommer die Frage der Gründung einer „freien katholischen Universität Deutschlands“ zum Ausgangspunkt einer Polemik gegen die „Tübinger Schule“ und den „Tübinger Dogmatiker“ insbesondere genommen haben.

Unserer im Sept. v. J. hierauf gegebenen Erwiederung [1]) ist eine Reihe weiterer polemischer Artikel in denselben

1) Die historisch-politischen Blätter über Eine freie katholische Universität Deutschlands. Eine Antikritik. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung. 1863.

Blättern gefolgt, die sich zwar theilweise auf die Verantwortung der ihnen gemachten Vorwürfe einlassen, in der Hauptsache aber lediglich neue Angriffspunkte aufsuchen, um sie für ihre Zwecke zu verwerthen.

Indem wir nun hierauf abermals Antwort geben zu sollen glauben, haben wir uns einleitungsweise über mehrere, für die Würdigung des gegen uns erhobenen Streites präjudicielle Punkte auszusprechen.

1. Der erste Angriff auf uns hat auch in solchen Kreisen, die den hist.-pol. Blättern nahe stehen, ein unangenehmes, ja peinliches Aufsehen erregt. Man betonte das Bedürfniß der Einigung der Kräfte, der Versöhnung der Geister und des kirchlichen Friedens; und wenn man auch in der Sache selbst ein Urtheil nach der einen oder andern Seite abzugeben sich hütete, so hat man doch die ganze Art des Angriffs, den anmaßenden, persönlich verletzenden und bis zur Feindseligkeit ausartenden Ton desselben getadelt und beklagt.

Um solchen Eindrücken zu begegnen, hat sich der, aus dem Dunkel der Anonymität noch immer nicht herausgetretene Verfasser entschlossen, die Fortsetzung seiner Polemik mit einem calmirenden Artikel über „ächte und falsche Union" einzuleiten, und wir halten es für passend, daran eine Betrachtung über ächte und falsche Controverse anzuschließen.

Die katholische Theologie — sagt er uns — verdanke „ihre Unbesiegbarkeit der Energie ihres übernatürlichen Princips." Sie werde daher den ihr obliegenden Kampf gegen den Unglauben um so erfolgreicher bestehen können, „je tiefer sie eingedrungen ist in den Geist des Dogma, je gewissenhafter sie den feinsten Consequenzen desselben

gerecht wird.“ Und eben das sei auch der Weg, „auf welchem allein eine ersprießliche Einigung der verschiedenen theologischen Richtungen, eine ächte Union, sich erzielen läßt.“

Daß auch innerhalb der Kirche verschiedene wissenschaftliche Richtungen und theologische Schulen hervortreten, das sei in „dem Naturgesetz menschheitlicher Entwickelung begründet“ [1]. Damit gibt sich der Ung. ganz offen als den entschiedensten Freund jener Freiheit des Geistes zu erkennen, aus welcher die verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen hervorgegangen sind und allein hervorgehen konnten. Daher sollte von ihm eine Feindseligkeit gegen irgend eine theologische Richtung bloß deßhalb, weil sie etwa nicht seine eigene ist, nicht zu fürchten, vielmehr zu erwarten sein, daß er das Dogma der Kirche und seine Auffassung desselben, die altkirchliche Theologie und sein Verständniß von ihr stets wohl von einander unterscheidend, mit unbefangenem, von Eigenliebe freiem Geiste an die Würdigung der Bestrebungen und Leistungen seiner Mitarbeiter herantreten werde. Mit vollem Rechte sagt er: die einzelnen theologischen Richtungen sollen am Dogma der Grenzlinie ihrer „Meinungsfreiheit“ immer klarer sich bewußt werden. Da aber diese Linie, „wie jeder Kenner weiß“, nicht „haarscharf“ gezogen sei, so dürfe es Niemand Wunder nehmen, „wenn gerade bezüglich der nähern Bestimmung der Tragweite des Dogma die theologischen Ansichten nicht selten auseinander gehen.“ Außer dem „Naturgesetz menschheitlicher Entwicklung“ liegt also ihm zufolge auch in der Natur der Sache selbst ein

1) Hist.-pol. Blätter, Bd. 52. S. 692.

weiterer Grund, woraus sich die, seit es eine Theologie gibt, immer aufgetauchten Verschiedenheiten der Ansichten und Richtungen erklären. Nicht weniger richtig ist es, wenn er erklärt, daß die bezüglich der nähern Bestimmung der Tragweite des Dogmas „bisweilen obwaltenden Mißverständnisse und Unklarheiten" nur gehoben werden könnten auf dem Wege der theologischen Discussion. „Die letztere also — wir lieben es zu betonen — weit entfernt davon die katholische Einheit zu gefährden, fördert gerade ihre Befestigung" (S. 693).

Mit diesen Ansichten unseres Gegners sind wir ganz einverstanden. Und wenn er, dem die Untersuchung und Beleuchtung unserer „wissenschaftlichen Richtung" von dem ersten Redacteur der hist.-polit. Blätter, Herrn Jos. Edmund Jörg aufgetragen ist (S. 690. A.), diesen Grundsätzen die practische Folge nicht versagt, so dürfen auch jene „Aengstlichen", welche, wie ihm zu Ohren gekommen, „von der Entschiedenheit seines Auftretens eine Gefährdung der katholischen Einheit befürchten" (S. 694), sich in allweg beruhigen.

Auf dem Wege der theologischen Discussion also müssen die vorhandenen Differenzen gehoben werden. Welches ist nun die ächte theologische Discussion? Auch hierüber gibt uns der Ung. treffliche Aufschlüsse. Sie ist nach ihm die „wissenschaftliche" Discussion (vgl. S. 799), der es nur um die Sache selbst, „die Geltendmachung der katholischen Wahrheit bis in ihre äußersten Consequenzen" zu thun, deren Zweck kein anderer ist, als die „Ausgleichung" der Gegensätze. „Lediglich gedrungen durch die uneigennützigste Liebe zur Wahrheit" will er sich mit mir „zurechtsetzen", „sine ira et studio eine Beleuchtung der beiderseitigen

Standpunkte versuchen." Er glaubt damit ein „gutes Werk" zu thun, von dessen Ausführung ihn Menschenfurcht nicht zurückhalten soll. „Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. Gal. 1, 10" — sagt er von sich [1]).

„Läge hierin etwas Tadelnswerthes?" — fragt er am Schlusse seines irenischen Artikels. Jeder Leser, wir vor allen, wird ihm mit einem dreimaligen Nein! zustimmend antworten. Und wenn den kostbaren Worten die Handlungen entsprechen, so werden wir ja und amen dazu sagen.

Aus jenen Worten ergeben sich unmittelbar und ungezwungen die Grundsätze, nach welchen die theologische Discussion geführt werden muß. Die ächte, wissenschaftliche Controverse, der es nur um die Sache selbst zu thun ist, darf sich kein anderes Ziel setzen, als die Ermittlung und Geltendmachung der objectiven Wahrheit. Darum verschmäht sie den Trugschluß (Sophisma), wie überhaupt alle Mittel des Scheines und der Täuschung. Sie redet bestimmt, nicht zweideutig, sie verwirrt nicht, um im Trüben zu fischen. Sie verabscheut die Tactik, die Ansicht des Gegners zu entstellen oder gar zu fälschen, um sie desto erfolgreicher bekämpfen und die eigene in ein glänzenderes Licht stellen zu können. Sie werthet die Gründe des Gegners nach ihrem vollen Gewicht, und ist eher geneigt, dasselbe zu verstärken, als ihm Abbruch zu thun. Sie wird die Lehre des Gegners in ihrem eigenen Zusammenhang erfassen und das Einzelne im Zusammenhang und Geiste des Ganzen würdigen, und sich wohl hüten aus vereinzelten und abgerissenen Stellen unberechtigte

---

1) Hist.=pol. Bl. Bd. 51. S. 898. Bd. 52. S. 690. f. 695. 697.

Schlüsse zu ziehen. Ja sie wird, getrieben von der uneigennützigsten Liebe zur Wahrheit und von dem Geiste der Versöhnung und des Friedens beseelt, auch selbst bedenklich lautende Aeußerungen des Gegners darauf ansehen, ob sie sich nicht in einem guten Sinne deuten lassen. Denn der Controversist, dessen Endzweck ein irenischer, und dem es überhaupt nur um die Wahrheit zu thun ist, würde sich ja selbst entgegenarbeiten, wenn er die Differenzen erweitern oder verschärfen wollte. Nur das kann und wird Niemand von ihm verlangen, daß er zu Gunsten des Gegners ein Auge zudrücke. Es muß der Grundsatz gelten: amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas. Er darf, ja er soll den vorhandenen Gegensatz in seiner vollen Bestimmtheit, wie er an sich ist, zum Ausdruck bringen. Darin, daß dieß geschieht, erkennen auch wir „die nothwendige Vorbedingung einer jeden ächten theologischen Union" (S. 691).

Auf diese Grundsätze ächter Controverse und ehrlicher Polemik wollten wir den Blick des Lesers im Voraus hinlenken. Nach ihrer Maaßgabe wolle er unpartheiisch prüfen, in wieweit unser Gegner denselben thatsächlich gerecht geworden ist. Es ist unserm Gegner, wie er selbst anführt (S. 691), der Vorwurf gemacht, „den Gegensatz zwischen der Tübinger Schule und der ihr entgegenstehenden Richtung absichtlich geschärft und damit die vorhandene Spannung noch vergrößert zu haben." Damit ist sicherlich nicht gemeint, daß er um des lieben Friedens willen — der ja überall auch ein fauler sein kann — den Gegensatz hätte vertuschen und nicht in seiner vollen thatsächlichen Wahrheit zum Ausdruck bringen sollen. Eben deßhalb begreifen wir auch nicht, wie er diesen Vorwurf abzuwenden

oder entkräften zu können gemeint sein kann durch Hinweisung auf die von keiner Seite beanstandete Ansicht, eine haltbare Versöhnung der einander gegenüberstehenden Richtungen setze „das klare Bewußtsein ihres Gegensatzes" voraus (S. 690). Die Klarstellung des Gegensatzes wie er in Wirklichkeit vorhanden ist, ist ja doch wohl etwas ganz anderes, als eine absichtliche Schärfung desselben. Auf diesen Vorwurf bleibt er die Antwort schuldig; er vermag ihn nicht abzulehnen, sondern ihm nur in solcher, freilich leicht zu durchschauenden Weise zu entschlüpfen. Wenn er daher sagt, darüber, wie die „ersehnte Einigung" erzielt werden soll, habe er seine „eigne" Ansicht (S. 691), so ist das gewiß sehr richtig und das Vorstehende läßt keinen Zweifel darüber, wie es gemeint sei.

Unser Gegner erklärt, jede Absicht einer persönlichen Verdächtigung des Tübinger Dogmatikers sei ihm durchaus ferne gelegen (a. a. O.). Wer seine ersten Artikel gelesen hat, wird sich schwer in diese Behauptung finden und jedenfalls bedauern müssen, daß es ihm so wenig gelungen ist, seiner Absicht thatsächlich gerecht zu werden. Doch wir wollen von dem was hinter uns liegt absehen und unsern Blick vorwärts richten auf die zweite Reihe seiner polemischen Artikel. Hielte er jenes Versprechen auch ganz gewissenhaft inne, so wäre damit das Gesetz der Gerechtigkeit doch noch lange nicht erfüllt. Er muß ebenso weit entfernt sein, unsere Lehre zu verdächtigen. Oder dürfte man glauben, dadurch, daß man die Person als solche unangetastet läßt, einen Freibrief für jede Rücksichtslosigkeit in Bekämpfung der Lehre eines Theologen sich erworben zu haben? (Vgl. hist.-pol. Bl. Bd. 51. S. 914 f. A.). Gegen solche Theorie müßten wir protestiren. Die

Lehre eines Theologen und academischen Docenten steht zu seiner Persönlichkeit nicht in einem so ganz äußerlichen Verhältnisse wie etwa sein Rock, den man seiner Person unbeschadet beschmutzen kann. Allein unser Gegner hat die von ihm selbst gezogene Linie nicht einmal respectirt. Wir werden im Folgenden die Beweise dafür beibringen. Vorläufig genüge es an einem Beispiele. Derselbe sagt: es seien von mir die Consequenzen des Begriffs des Uebernatürlichen, womit derselbe stehe und falle, mit Entschiedenheit zurückgewiesen, und fügt hierauf bei: „nichts desto weniger spricht auch er von einem Uebernatürlichen. Ein Professor der katholischen Theologie muß dieß wohl" [1]. Ich frage nun die Leser, wer sie nun seien und welcher Richtung sie angehören mögen, alle Leser, die der Wahrheit Zeugniß geben wollen: werden sie darin etwas anderes als die schwerste persönliche Verdächtigung zu erkennen vermögen? Ich frage den Ung. selbst: glaubt er „damit ein gutes Werk zu thun" und den Beweis zu führen, daß er nicht Menschen gefallen, sondern Christi Diener sein will? (ob. S. 179).

2. Demnächst haben wir die Aufmerksamkeit unserer Leser abermals [2]) auf den Anlaß des gegen uns eröffneten Kampfes hinzulenken. Wie ihnen bekannt ist, wurde zuerst auf die Abhandlung in der Quartalschrift (1862. 4. 1863. 1. Hft.) hingewiesen, und uns Schuld gegeben in dieser Abhandlung (über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie) den leitenden Grundsatz des von dem Comité für Gründung einer freien katholischen Universität aufgestellten Programms als eine „Neuerung" bezeichnet und

1) Hist.-pol. Bl. Bd. 52. S. 930, vgl. S. 800.

2) Vgl. Antikritik S. 5 f.

bekämpft zu haben. Wir haben diese Angabe, mit welcher der Kampf gegen uns gerechtfertigt werden wollte, als eine fictive zurückgewiesen, indem unsere Abhandlung älter sei als das Programm und außerdem nur das Verhältniß der Philosophie zur Theologie erörtere. Zugleich wiesen wir darauf hin, daß der wahre Anlaß des Streites nur in den „Bemerkungen" gefunden werden könne, die ich der privaten Empfehlung des Universitätsprojekts von Seite eines Mitglieds des Comité's entgegengesetzt habe, und dieß wird nunmehr auch von der Redaction der hist.-pol. Blätter unumwunden zugestanden und bestätigt [1]). Deßungeachtet glaubt der Ung. seine erste Angabe noch aufrecht erhalten zu können und zu sollen. Die Art, wie er es thut, ist ein leuchtendes Beispiel seiner Kampfesweise. Er habe nicht behauptet, erwiedert er uns, daß ich das „Programm selbst," den „Aufruf als solchen" angegriffen, und er habe nur die „leitende Idee", den „Grundgedanken" desselben zu vertheidigen unternommen. Diese Idee, dieser Gedanke aber sei fürwahr nicht zum erstenmal von den Unterzeichnern jenes Programms ausgesprochen worden, sie seien älter und haben somit recht wohl in meiner Abhandlung bekämpft werden können [2]). Und gewiß! die Idee einer katholischen Universität ist nicht erst durch das Programm auf die Bahn gebracht worden. Waren doch die Universitäten selbst, Einrichtungen, die nicht blindlings entstanden, sondern nach vorbedachtem Plan ins Leben gerufen wurden, vor der Reformation sämmtlich eben katholische, und haben wir auch heute noch Universitäten, die, wenn sie gleich nicht

---

1) Bd. 52. S. 690 A. Bd. 53. S. 28 ff.
2) Hist.-pol. Bl. Bd. 52. S. 842.

auf dem Fuße des Programms eingerichtet sind, doch mit Recht als katholische sich behaupten. Diese also, und die ihnen zu Grunde liegende Idee konnten wir möglicher Weise dort bekämpfen, obwohl auch das uns nicht entfernt in den Sinn gekommen ist. Aus den eigenen Worten unseres Gegners geht aber selbst hervor, daß seine obige Einrede eine leere Ausflucht ist. Legt er uns doch ausdrücklich zur Last, daß wir uns mit einer „durch und durch katholischen" Universität (Worte des Programms selbst, des Aufrufs als solchen) nicht befreunden könnten[1]); und faßt er doch den Schluß seines Plaidoyers für diese Universität in die Worte: „die Orthodoxie des Programms wäre somit gerettet[2])". Von der hintendrein erdachten Distinction des Programms selbst von dem Programm, des Aufrufs als solchen von dem Aufruf findet sich nirgends eine deutliche Spur. Folglich muß ich doch wohl das Programm selbst, den Aufruf als solchen in jener Abhandlung, obgleich sie älter ist, angegriffen haben. Das ist und bleibt aber unwahr, schon deßhalb, weil es unmöglich ist.

Wie gesagt, jene „Bemerkungen" allein konnten den Anstoß zu einem Angriff auf uns wegen des Universitätsprojects geben. Sie waren es in der That auch, welche den ersten Redacteur der hist.-pol. Blätter, wie er uns selbst sagt, bestimmt haben, unsere „wissenschaftliche Richtung" und insbesondere unsere „Theorie" über das Verhältniß der Philosophie zum Glauben durch den Ung. „beleuchten" zu lassen. Er sah nämlich in diesen Bemerkungen gegen das Universitätsproject lediglich die Conse-

1) Hist.-pol. Bl. Bd. 51. S. 898.
2) A. a. O. S. 912.

quenzen meiner wissenschaftlichen Richtung und insbesondere meiner (in jener Abhandlung entwickelten) Theorie über das gedachte Verhältniß; und so begreift man, daß der beschlossene Kampf sich zunächst gegen die Abhandlung in der Quartalschrift richtete. Das ist der wahre Hergang der Sache, zu dem man sich ohne Zweifel gleich anfangs auch offen bekannt haben würde, hätte man nicht Bedenken getragen, eine private Mittheilung als den Anlaß und Grund des öffentlichen Angriffs auf mich und meine Lehre offen zu declariren.

Diese Bedenken, vollwichtig und wohlbegründet wie sie sind, hätten eben deßhalb die hist.-pol. Blätter abhalten sollen, auf solchen Anlaß und Grund hin mich überhaupt zu befehden: Sie konnten meine wissenschaftliche Richtung, meine Theorie über Wissen und Glauben und was sie sonst in meinen Schriften Tadelnswerthes finden mochten, einer öffentlichen Besprechung unterziehen; aber die Universitätsfrage mußten sie, so verlockend es war den Kampf mit mir **um ihretwillen** zu beginnen, so lange aus dem Spiele lassen, bis ich mich selbst öffentlich darüber äußerte.

3. Um die Leser in den Stand zu setzen, hierüber ein sicheres Urtheil zu fällen, ist es erforderlich, mich näher über die Entstehung und den Character jener Bemerkungen zu äußern [1].

Ein Mitglied des Universitäts-Comités, der Herr Freiherr Heinrich von Andlaw ließ mir aus freien Stücken eine von ihm verfaßte schriftliche Abhandlung, worin er das Universitätsproject mit Eifer und Wärme

1) Vgl. Antikritik S. 5 f.

empfiehlt, durch dritte befreundete Hand zustellen. Ich hätte das Aktenstück einfach zu den Acten nehmen können, wie solches von andern Seiten wirklich geschah; aber ich wollte eine Ansprache, die jedenfalls gut gemeint war, um so weniger unerwiedert lassen, als ich voraussetzen durfte, daß auch abweichende Ansichten nicht ungerne vernommen würden. Erklärt doch Herr von Andlaw ausdrücklich, und wie ich ihm zutraue, nicht etwa ironisch: es seien solche Kundgebungen „in hohem Grade dankenswerth." Sonach griff ich unbedenklich zur Feder, und schrieb Bemerkungen zu der Abhandlung des Herrn von Andlaw, die ich durch dieselbe dritte Hand ihm in Abschrift zustellen ließ. Darauf hin hat Herr von Andlaw zwei Schritte gethan, die ich für gänzlich ungerechtfertigt erklären muß, und die meines Erachtens ein ganz eigenthümliches Licht auf die kaum angeführte Aeußerung desselben werfen. Für's erste sandte er die „Bemerkungen" an die Redaction der hist.-pol. Blätter unter Beigabe einer in diesen sofort zu veröffentlichenden Kritik derselben [1]. Die Redaction wies diese jedoch „als in der gewählten Form nicht entsprechend" zurück, versprach ihm übrigens, für eine anderweitige „Widerlegung" jener Bemerkungen, die auch Herr Jörg für „dringend geboten" erachtete, Sorge tragen zu wollen [2]. Alsbald folgten auch die bekannten polemischen Artikel in den „Blättern". Herr von Andlaw, obschon er, wie uns Herr Jörg sagt, „zwar nicht seine, aber überhaupt eine Widerlegung für dringend geboten hielt",

---

1) Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Joh. von Kuhn über die Frage der „freien kathol. Universität," von Heinrich von Andlaw, Frankfurt a. M. 1863. S. 6.

2) Hist.-pol. Bl. Bd. 53. S. 29.

erachtete doch eine Kritik aus seiner Feder nicht für überflüssig gemacht durch jene Artikel. Dieses beweist uns der zweite Schritt, den er in der Sache gethan, indem er im Dez. v. Jahrs unsere „Bemerkungen" nebst seiner „Abhandlung", veröffentlichte und dieselben Schritt für Schritt, so gut er es vermochte, bekämpfte.

Herr von Andlaw hat also nicht nur die öffentliche Besprechung meiner privaten Mittheilung veranlaßt, sondern auch, ohne Einholung meiner Zustimmung, ein von mir verfaßtes Schriftstück auf den öffentlichen Markt gebracht. Ob das letztere, rein rechtlich betrachtet, zulässig sei oder nicht, untersuchen wir hier nicht. Nach dieser Seite fühle ich mich nicht beschwert. Es ist ein anderer, höherer Gesichtspunkt, von dem aus ich das eingeschlagene Verfahren tadeln, für einen Mißbrauch des Vertrauens, für einen „Verstoß gegen die Gesetze des guten Glaubens" [1]) erklären muß. Herr von Andlaw zwar drückt seine „große Verwunderung" darüber aus, daß die Mittheilung meiner Bemerkungen eine „vertrauliche" gewesen sein solle. Er findet in dem Schreiben seines verehrten Freundes „auch nicht eine Spur von Anhaltspunkt, daß es sich hier um eine Art von wissenschaftlichem Geheimniß handle [2])". Als ob man alles, was man nicht ausdrücklich als Sache des Geheimnisses mitgetheilt erhalten hat, ohne weiteres an die große Glocke zu hängen berechtigt sei! Herr von Andlaw wird, hoff' ich, begreifen, daß er hier einen gewaltigen saltus in probando gemacht, und das bekannte: qui nimium probat, nihil probat gänzlich übersehen hat. Ein Geheim-

1) S. Antikritik S. 6.

2) Offenes Sendschreiben u. s. w. S. 7.

niß und zwar ein wissenschaftliches (!) Geheimniß sollten die Bemerkungen gewiß nicht sein, sonst hätte ich sie wohl am besten nicht geschrieben oder in meinem Pulte unter Verschluß genommen. Ein Geheimniß also sollten die Bemerkungen, die ich ihm mittheilen ließ, nicht sein, und es stand ganz bei ihm, diesem und jenem seiner Freunde davon Kenntniß zu geben, wie das auch, äußerem Vernehmen nach, sattsam geschehen ist. Aber sie veröffentlichen und zum Gegenstande einer öffentlichen Besprechung machen durfte er erst alsdann, wenn er sich versichert hatte, daß sie nach meinem Urtheil für die Oeffentlichkeit passen und ich somit im Stande und geneigt sei, die Verantwortung derselben nach Form und Inhalt vor dem großen Publikum zu übernehmen. Es ist nicht bloß meine, sondern eine ganz allgemeine Voraussetzung bei solchen privaten Mittheilungen, daß sie ohne Zustimmung des Autors nicht veröffentlicht werden. Diesem Glauben gibt sich jeder hin, der solche Mittheilung zu machen in den Fall kommt. Dürfte man solchem Vertrauen zu dem Empfänger derselben, zumal wenn sie von ihm provocirt ist, sich nicht hingeben; so wäre eine private Mittheilung als solche gar nicht mehr möglich. Dann müßte ich, indem ich z. B. dem Herrn von Andlaw auf seine mir im Privatweg eröffnete Ansicht über die Universitätsfrage zu antworten mich entschließe, mir vergegenwärtigen, daß ich zu dem großen Publikum rede und meine Mittheilung nach Inhalt und Ausdruck darnach einrichten, mithin gerade so verfahren, wie wenn er mich öffentlich angesprochen hätte, was doch nicht der Fall ist. In solchen Widerspruch geriethe man, und es geht, wie aus jenem Umstande die conventionelle, so aus diesem die innere Unzulässigkeit des von Herrn

von Andlaw eingeschlagenen Verfahrens deutlich genug hervor. Herr von Andlaw hat es durch die eigene That bestätigen müssen, daß eine Veröffentlichung privater Mittheilungen eine bedenkliche und unter Umständen kaum ausführbare Sache ist. Er hat seine eigene Abhandlung nicht vollständig veröffentlichen können. Er hat den gegen das Ende seiner Abhandlung im Original enthaltenen Vorwurf gegen einen süddeutschen Bischof und „andere hochgestellte Geistliche in ..." in seiner Publication unterdrückt. — Herr von Andlaw führt zu seiner Rechtfertigung weiter dieß an, daß auf die von ihm kundgegebene bestimmte Absicht, „den Gegenstand in der Presse zu besprechen", keine Einsprache von Seiten seines Freundes (durch den meine Bemerkungen ihm auf meinen Wunsch zugestellt worden waren) erfolgt sei. Allein es ist ja einleuchtend, daß diese dritte Person zu der angekündigten Absicht eine Zustimmung weder zu geben noch zu verweigern hatte. War eine Zustimmung nöthig, was Herr von Andlaw hier selbst indirect einräumt, so hatte er sich deßhalb an mich zu wenden und meiner Zustimmung sich zu versichern, weil nur mir, dem Autor der „Bemerkungen", aus deren Publication eine Verantwortung gegenüber dem Publikum erwachsen konnte.

4. Eine „Widerlegung" meiner „Bemerkungen" also hielt man für „dringend geboten". Diese Widerlegung nun ist nicht weniger eigenthümlich, als das Verfahren ungewöhnlich und ungenirt, wodurch eine solche überhaupt ermöglicht worden war. Sie ist ihrer Substanz nach nicht, was man sonst darunter versteht, eine directe und unmittelbare Kritik der in den „Bemerkungen" ausgesprochenen Ansichten über die Universitätsfrage, sondern etwas ganz

anderes. Daher wird es zweckmäßig sein, den Leser über den Standpunkt und die Ziele dieser besondern Art von Widerlegung vorläufig zu orientiren. Es ist dieß geradezu unumgänglich, um die uns obliegende und in den folgenden Blättern zur Lösung gebrachte Aufgabe klar zu stellen.

Zwischen den „großen kirchenpolitischen Problemen der Gegenwart" (darunter in erster Linie das Universitätsprojekt) und dem Lehrpunkt in Betreff des Verhältnisses der Philosophie zur kirchlichen Autorität finde ein „innerer Zusammenhang" statt — sagt der Ung. Eben dieser Zusammenhang — bemerkt hiezu Herr Jörg — habe ihn bewogen, „principiell auf meine Theorie eingehen zu lassen [1])". Damit will also gesagt werden, daß es ihm dringend geboten schien meine Theorie (in Betreff jenes Verhältnisses) in Untersuchung zu ziehen, weil vermöge jenes innern Zusammenhangs der Fehler der Bemerkungen über das Universitätsproject eben darin seine Wurzeln haben müsse. Diese sollten somit bloß gelegt, die Quelle meiner Irrthümer bezüglich dieses Projekts aufgedeckt werden. Herr Jörg hat aus dem ihm von Herrn von Andlaw mitgetheilten „Document" die Einsicht gewonnen, „daß ich aus meiner wissenschaftlichen Richtung eigenartige Consequenzen kirchenpolitischer Natur ableite." Die dort ausgesprochene Ansicht über das Universitätsprojekt erscheint ihm als die natürliche Frucht meiner Theorie über jenes Verhältniß und meiner wissenschaftlichen Richtung überhaupt. Zeigte sich diese Frucht als eigenartig, ungesund; so lag der Schluß nahe, daß der Baum, auf dem sie gewachsen, ausgeartet, krank sein müsse. Und das eben sollte nun constatirt, in

1) Hist.-pol. Bl. Bd. 52. S. 689 f.

dieser indirecten Weise sollten meine „Bemerkungen" widerlegt werden. Vorausgesetzt ist, daß die hist.-pol. Blätter das berufene Organ für die kirchenpolitischen Probleme und hiedurch legitimirt seien, diesen oder jenen Theologen, wenn er eines dieser Probleme „eigenartig" betrachten und sich darüber in einem „Document" äußern sollte, nach ihrem Ermessen und auf eigenen Namen auf seine theologische Doctrin ansehen und untersuchen zu lassen.

Zwei Dinge scheinen, wenn man diese Voraussetzung auch zugibt, gleichwohl nicht ganz liquid zu sein. Es kann nicht von vornherein als feststehend angenommen werden, daß die in den „Bemerkungen" ausgesprochene Ansicht über das Universitätsproject eine Manifestation meiner Theologie oder die aus ihr gezogene Consequenz seien. Sie ist dieses in der That nicht, vielmehr hat sie sich mir aus allgemeinern Betrachtungen ergeben und empfohlen. Und dasselbe ist wohl auch bei andern Theologen, die in der Hauptsache die gedachte Ansicht mit mir theilen, thatsächlich der Fall. Bekannt ist, daß nicht wenige Theologen, und darunter Männer von großem Namen, „eigenartige" Ansichten in der Universitätsfrage hegen, und Herr Jörg weiß sogar von einer „steigenden Gereiztheit, welcher das Project gerade in theologischen Kreisen vielfach begegnete", zu erzählen (Bd. 53. S. 28). Der obigen, unbedingt vorausgesetzten Regel zufolge war daher zu schließen, daß auch deren „wissenschaftliche Richtung" nicht normal sein könne. Sollten nun sie alle auf ihre Theologie inquirirt werden? Das wäre zu viel gewesen. Es mußte also genügen, Einen für alle einstehen zu lassen und mindestens Ein Exempel zu statuiren. „Daß nun die Forschung über den theologischen Grund der neuen Verhältnißbestimmung zwischen

Schlüsse zu ziehen. Ja sie wird, getrieben von der uneigennützigsten Liebe zur Wahrheit und von dem Geiste der Versöhnung und des Friedens beseelt, auch selbst bedenklich lautende Aeußerungen des Gegners darauf ansehen, ob sie sich nicht in einem guten Sinne deuten lassen. Denn der Controversist, dessen Endzweck ein irenischer, und dem es überhaupt nur um die Wahrheit zu thun ist, würde sich ja selbst entgegenarbeiten, wenn er die Differenzen erweitern oder verschärfen wollte. Nur das kann und wird Niemand von ihm verlangen, daß er zu Gunsten des Gegners ein Auge zudrücke. Es muß der Grundsatz gelten: amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas. Er darf, ja er soll den vorhandenen Gegensatz in seiner vollen Bestimmtheit, wie er an sich ist, zum Ausdruck bringen. Darin, daß dieß geschieht, erkennen auch wir „die nothwendige Vorbedingung einer jeden ächten theologischen Union" (S. 691).

Auf diese Grundsätze ächter Controverse und ehrlicher Polemik wollten wir den Blick des Lesers im Voraus hinlenken. Nach ihrer Maaßgabe wolle er unpartheiisch prüfen, in wieweit unser Gegner denselben thatsächlich gerecht geworden ist. Es ist unserm Gegner, wie er selbst anführt (S. 691), der Vorwurf gemacht, „den Gegensatz zwischen der Tübinger Schule und der ihr entgegenstehenden Richtung absichtlich geschärft und damit die vorhandene Spannung noch vergrößert zu haben." Damit ist sicherlich nicht gemeint, daß er um des lieben Friedens willen — der ja überall auch ein fauler sein kann — den Gegensatz hätte vertuschen und nicht in seiner vollen thatsächlichen Wahrheit zum Ausdruck bringen sollen. Eben deßhalb begreifen wir auch nicht, wie er diesen Vorwurf abzuwenden

oder entkräften zu können gemeint sein kann durch Hinweisung auf die von keiner Seite beanstandete Ansicht, eine haltbare Versöhnung der einander gegenüberstehenden Richtungen setze „das klare Bewußtsein ihres Gegensatzes" voraus (S. 690). Die Klarstellung des Gegensatzes wie er in Wirklichkeit vorhanden ist, ist ja doch wohl etwas ganz anderes, als eine absichtliche Schärfung desselben. Auf diesen Vorwurf bleibt er die Antwort schuldig; er vermag ihn nicht abzulehnen, sondern ihm nur in solcher, freilich leicht zu durchschauenden Weise zu entschlüpfen. Wenn er daher sagt, darüber, wie die „ersehnte Einigung" erzielt werden soll, habe er seine „eigne" Ansicht (S. 691), so ist das gewiß sehr richtig und das Vorstehende läßt keinen Zweifel darüber, wie es gemeint sei.

Unser Gegner erklärt, jede Absicht einer persönlichen Verdächtigung des Tübinger Dogmatikers sei ihm durchaus ferne gelegen (a. a. O.). Wer seine ersten Artikel gelesen hat, wird sich schwer in diese Behauptung finden und jedenfalls bedauern müssen, daß es ihm so wenig gelungen ist, seiner Absicht thatsächlich gerecht zu werden. Doch wir wollen von dem was hinter uns liegt absehen und unsern Blick vorwärts richten auf die zweite Reihe seiner polemischen Artikel. Hielte er jenes Versprechen auch ganz gewissenhaft inne, so wäre damit das Gesetz der Gerechtigkeit doch noch lange nicht erfüllt. Er muß ebenso weit entfernt sein, unsere Lehre zu verdächtigen. Oder dürfte man glauben, dadurch, daß man die Person als solche unangetastet läßt, einen Freibrief für jede Rücksichtslosigkeit in Bekämpfung der Lehre eines Theologen sich erworben zu haben? (Vgl. hist.-pol. Bl. Bd. 51. S. 914 f. A.). Gegen solche Theorie müßten wir protestiren. Die

menhang", der den Standpunkt und das Ziel derselben unabänderlich bestimmt. Dieser innere Zusammenhang ist nach der Auffassung der „Blätter" und ihres Theologen kein anderer als dieser: Wer das große kirchenpolitische Problem der Gegenwart (die Universitätsfrage) nicht im Sinne des Programms gelöst wissen, und das Project in der ihm in demselben vorgezeichneten Gestalt nicht acceptiren will, der kann nicht die richtige Ansicht von dem Verhältniß der Wissenschaft zum Glauben und zur kirchlichen Autorität besitzen; und wem die richtige Ansicht hierüber abgeht, mit dessen Theologie (Dogmatik) kann es nicht richtig bestellt sein, dem muß es an dem „rechten Sinn für das Uebernatürliche" und insbesondere an dem „rechten Glaubensbegriff" fehlen. Vorausgesetzt ist, daß die dem Programm zu Grund liegende Ansicht von dem Verhältniß der Wissenschaft [1]) zum Glauben und zur kirchlichen Autorität die allein richtige sei. Alles andere ist bloße Consequenz aus dieser Prämisse. Zufolge dieser Auffassung jenes innern Zusammenhangs ist das Urtheil über Jeden, der dem Programm nicht zustimmt, schon gesprochen, und die Untersuchung der Theorie und wissenschaftlichen Richtung des Dissidenten nimmt die Form der Anklage an und gipfelt nothwendig in einer Verdächtigung seiner Glaubenstreue und der dogmatischen Correctheit seiner Lehre in Betreff des Verhältnisses von Natur und Gnade („Uebernatur"). Daher sehen wir denn auch thatsächlich den Theologen der hist.-pol. Blätter alle seine Kräfte aufbieten und alle Hebel in Bewegung

---

1) Nämlich der weltlichen Wissenschaften. Denn bezüglich des Verhältnisses der Theologie zum kirchlichen Glauben und zur kirchlichen Auctorität besteht in der Hauptsache kein Streit.

setzen, um den Tübinger Dogmatiker mindestens des Semipelagianismus zu überführen. Gelänge dieß, so würde man sich schmeicheln können, wenigstens in indirecter Weise jene Hypothesis zur Thesis erhoben zu haben.

5. Indem wir uns gegen diesen Angriff zu vertheidigen haben, wird unsere Hauptaufgabe in dem Nachweis bestehen, daß der „theologische Grund", auf dem wir stehen, kein anderer als der alte katholische Glaube und die alttheologische Auffassung desselben ist. Wir hoffen klar und verständlich nachweisen zu können, daß der Theologe der hist.-pol. Blätter auf dem geraden und rechten Wege uns nichts anzuhaben vermochte, daß er vielmehr, um zu dem ihm vorgezeichneten Ziele zu gelangen, diesen Weg zu verlassen und andere Bahnen einzuschlagen sich genöthigt sah. Einerseits nämlich sehen wir ihn bemüht, unsere urkundlich vorliegende Lehre zu mißdeuten, zu entstellen und zu fälschen; andrerseits tritt er ihr von einem durch das katholische Dogma verurtheilten Standpunkte entgegen. Er faßt, was das letztere betrifft, die Gnade als wesentliche Ergänzung der menschlichen Natur, und findet, daß unsere Lehre dieser seiner Auffassung widerstrebt. Das ist auch vollkommen richtig. Aber gerade das spricht nicht gegen, sondern für uns. Denn wir werden beweisen können, daß die Auffassung unseres Gegners nicht die alttheologische, wie er immer vorgibt, sondern eine eigenthümliche Aufwärmung der kirchlich censurirten Lehre des Bajus ist. Wir werden also vor allem die Lehre unseres Gegners, wie er sie in den „Blättern" entwickelt, ins Auge zu fassen und auf ihre theologische Begründung zu prüfen haben. Im zweiten Abschnitt wird die Darstellung, die der Gegner von unserer Lehre

gibt, und die Bekämpfung derselben Gegenstand unserer Prüfung sein. Ist seine Darstellung wahr, getreu, seine Controverse ächt, ehrlich, nur von der „uneigennützigsten Liebe zur Wahrheit" beseelt? diese Fragen sollen ihre klare und unumwundene Lösung finden.

6. Im folgenden Heft kommen wir auf die Frage des Verhältnisses der Wissenschaft (Philosophie) zum Glauben zurück, um noch einmal mit aller uns möglichen Deutlichkeit und Bestimmtheit darzulegen, daß wir in dieser Frage nichts anderes lehren wollen und wirklich lehren, als wozu die unbestrittensten dogmatischen Wahrheiten vollständig berechtigen, und daß wir namentlich keine andere Selbstständigkeit (Freiheit) der Philosophie und der übrigen weltlichen Wissenschaften in Anspruch nehmen, als welche denselben noch ganz kürzlich in dem päpstlichen Schreiben vom 11. Dez. 1862 in der nachdrücklichsten Weise zugesprochen worden ist. Inzwischen halten wir es für zweckmäßig, gleich hier noch Folgendes in Kürze zu bemerken. Zwei Fragen kommen in Betracht, die man sorgfältig auseinander halten muß. Die erste lautet: gibt es vor und unabhängig vom positiven oder Offenbarungsglauben eine wahre und sichere philosophische Erkenntniß? oder concret zu reden: kann die menschliche Vernunft von sich aus das Dasein Gottes, die Freiheit des menschlichen Willens und die Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich erkennen und bewähren? Für die Bejahung dieser Frage spricht alles: die hl. Schrift (z. B. Röm. 1, 19 f.), das Dogma der Kirche, die Geschichte und das vernünftige Selbstbewußtsein des Geistes [1]. Folglich kann nicht allgemein und schlecht-

---

1) Antikritik S. 34 ff. S. 44 f.

hin gesagt werden — wie es gleichwohl von unsern Gegnern geschieht — daß sich die Philosophie und die übrigen weltlichen Wissenschaften beständig an dem christlichen Dogma orientiren müssen. Unmöglich könnte es ja außerhalb des positiven Christenthums und unabhängig von dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit eine wahre und sichere philosophische Erkenntniß geben, wenn die Orientirung an dem christlichen Dogma die conditio sine qua non derselben wäre. Vom Standpunkt des Dogma aus kann nur gesagt werden, daß die Aufgabe des nach Erkenntniß der natürlichen Wahrheiten strebenden menschlichen Geistes durch die göttliche Offenbarung erleichtert und gefördert werde [1]). Die Aufgabe, durch bloße Vernunft die natürlichen Wahrheiten zu erkennen, bleibt vor wie nach eine eigene, für sich bestehende. Durch die Thatsache der Offenbarung und den Glauben an sie ist für den menschlichen Geist eine neue Aufgabe der Erkenntniß geschaffen. Diese tritt nicht an die Stelle der erstern, um sie überflüssig zu machen, sondern sie nimmt ihre eigene Stelle neben oder vielmehr über derselben ein.

Wird durch die Offenbarung, im Anschluß und Glauben an sie, die Aufgabe der Philosophie erleichtert und gefördert, nicht aber auf die Seite geschoben oder wesentlich verändert, so daß sie aufhörte eine Aufgabe der denkenden Vernunft zu sein: so muß man fragen, worin diese Erleichterung und Beförderung bestehe und von welcher Art sie sei. Das ist die zweite, ungleich schwierigere Frage. Die Philosophie muß stets nach ihren eigenen Principien und ihrer eigenen Methode betrieben werden. Wenn ich

1) Vgl. hist.=pol. Bl. Bd. 51. S. 904 A.

somit an der Aufgabe der Philosophie zu arbeiten unternehme, so darf ich nichts als wahr annehmen, was ich nicht aus bloßer Vernunft als wahr erkennen und durch bloße Vernunftgründe bewähren kann. Ich darf also nicht aus meinem positiven Glaubensbewußtsein die Fragen beantworten, die sich die denkende Vernunft aufwirft, sondern muß auf den tiefsten Grund der Erkenntniß der Wahrheit zurückgehen, welcher die menschliche Vernunft selbst ist. Die denkende Vernunft fragt nach dem letzten Grund alles Seins und aller Wahrheit und will auf diese Frage eine gewisse, ihr selbst genügende Antwort finden. Als Offenbarungsgläubiger bin ich über diese Frage hinaus und dessen gewiß, daß ein unendlicher Geist, der persönliche Gott dieser Grund sei; denn ich glaube, daß er sich als solcher geoffenbart hat, ich glaube an sein Wort auf sein Wort. Dieser mein Glaube kann mir wohl Leitstern und Compaß sein auf dem unermeßlichen und klippenvollen Meere der philosophischen Forschung[1]), aber er kann mir nicht Quelle und Beweisgrund für Dasjenige sein, was ich durch bloße Vernunft erkennen und bewähren kann und soll. Das ist der große und wohl zu beachtende Unterschied. Stelle ich mich auf den letztern Standpunkt, so gehe ich, im sichern Besitz der Wahrheit durch meinen positiven Glauben, für meine Person über die philosophische Forschung einfach hinweg und gleichsam zur Tagesordnung über, und weise alles, was andere im Namen der Philosophie geltend machen, sofern es mit

1) Vgl. Theol. Quartalschrift 1862 S. 21 ff., wo dieß näher ausgeführt ist. Ganz dieselbe Ansicht vertrete ich schon in meiner ersten Streitschrift gegen Clemens und habe ich noch kürzlich in meiner Antikritik zu rechtfertigen gesucht.

meinem Glauben nicht stimmt oder mir nicht zu stimmen scheint, als unwahr zurück, einfach auf Grund desselben, ohne mich zu bemühen, an die Stelle einer schlechten und unwahren Philosophie die wahre und gute zu setzen. Jenes ist nicht an sich, sondern nur insofern zu tadeln, als es ein Preisgeben der Philosophie ist. Im andern Falle lasse ich mich auf Philosophie und philosophische Forschung wirklich ein so gut als einer, und kann sie, nach meiner Ueberzeugung, ceteris paribus erfolgreicher betreiben als alle die, welche sich auf bloße Vernunft zu stellen gedenken [1]). Und dieser Fall ist eben der des positiv gläubigen Christen, sofern und so lang er dieß wahrhaft, mit voller innerer Ueberzeugung ist. Der positive Glaube ist kein Hinderniß für die philosophische Forschung. Die Forderung, den Glauben zum Leitstern zu nehmen auch in den weltlichen Wissenschaften, kann man daher sehr wohl an ihn stellen, ja man muß es. Und eine andere Forderung als diese wird auch in der That von der kirchlichen Autorität nicht gestellt. Dieselbe wird ferner nicht allgemein, im Namen der Wissenschaft überhaupt, sondern ausdrücklich an die Gläubigen im Namen des Glaubens und der von ihm unzertrennlichen Ueberzeugung gestellt, daß auf solche Weise die Irrthümer am sichersten vermieden werden [2]). Würde

---

1) Mit bloßer Vernunft kommt übrigens Niemand zur Philosophie heran. Ein solches reines Subject müßte man im Walde unter den Thieren aufsuchen; in der menschlichen Gesellschaft findet man keines. Bliebe also nichts übrig als das Experiment des Cartesius, sich allen wie immer überkommenen Glaubens und Wissens zu entschlagen, um durch bloßes Denken die Wahrheit von Grund aus aufzubauen, ein Standpunkt, dem doch auch eine Voraussetzung, nämlich die pantheistische zu Grunde liegt.

2) Man beachte die Stelle in dem päpstlichen Breve vom 21.

sie allgemein und im Namen der Wissenschaft überhaupt gestellt, so würde sich ein Widerspruch ergeben mit dem zuerst anerkannten Satze, daß außer und unabhängig vom positiven Glauben eine wahre und sichere philosophische Erkenntniß möglich sei. So wie sie gestellt ist, ist dieser Widerspruch vermieden, und eine Beeinträchtigung oder Bedrohung der Selbstständigkeit (Freiheit) der Philosophie und übrigen weltlichen Wissenschaften in keiner Weise vorhanden. Denn auch der Gläubige muß seinen Glauben nicht behaupten, sondern soll ihn behaupten und ihm gemäß in allem seinem Denken und Wollen verfahren, und ist insofern frei gegen ihn, unbeschadet daß er übrigens der kirchlichen Autorität dafür verantwortlich und deren Censur und Disciplin unterworfen ist.

Stehen also vom Standpunkt des Glaubens und gemäß der ausdrücklichen Aussprüche der kirchlichen Autorität zwei Sätze fest: 1. Eine wahre und sichere philosophische Erkenntniß ist vor und unabhängig vom positiven Glauben möglich; 2. Der positiv Gläubige hat den Glauben als

Dez. 1863, welche also lautet: Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae occulis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant, posse se illis adduci, ut saepissime accidit, ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a deo revelatae fuere. Hieher gehört auch der Ausspruch des hl. Vaters vom 31. Aug. 1863 in Betreff der freien katholischen Universität: Nihil gratius, nihil optatius Nobis esse potest, quam ut hisce praesertim calamitosissimis christianae civilisque reipublicae temporibus studiorum ratio ad verae germanaeque catholicae doctrinae normam dirigatur, ac juventus humanioribus literis severioribusque disciplinis ab omni prorsus cujusque erroris periculo alienis accuratissime imbuatur.

Leitstern sich vor Augen zu halten auch selbst auf dem Gebiete der rein natürlichen Wahrheiten und ihrer Erkenntniß (weltlichen Wissenschaften): so muß man beide Sätze, und jeden derselben in Uebereinstimmung mit dem andern, festhalten. Darein können sich heutzutage Viele nicht finden; sie verfolgen die Tendenz, den zweiten Satz in einem Sinne und einer Ausdehnung zur Geltung zu bringen, wobei der erste seinen Inhalt und seine Wahrheit verliert. In dem auf Grund des Glaubens selbst gebotenen Versuche aber, beide mit einander zu vereinbaren und den letztern in der Weise zur Geltung zu bringen, daß er den erstern nicht ausschließt, sieht man eine „zweiseitige Aufstellung", eine „sich selbst confundirende Bestimmung", eine „Zwickmühle, nur geeignet, die traurige Verwirrung zu keinem klaren Ende kommen zu lassen", und ist der Meinung, es müßte sich aus dem theologischen Grunde denn doch eine einfache, nicht sich selbst confundirende Bestimmung über die hochwichtige Zeitfrage herleiten lassen[1]. Auf diese Meinung und dieses ebenso resolute als scharfe Urtheil werden wir im zweiten Hefte zurückkommen.

I.

Die Lehre des Gegners vom Uebernatürlichen und ihre Begründung.

1. Sein Grundgedanke ist die „Integration (wesentliche Ergänzung) unserer Natur durch die Uebernatur", d. i.

---

1) Hist.-pol. Bl. Bd. 53. S. 31.

durch die übernatürliche göttliche Offenbarung und Gnade [1]). Daraus schließt er, daß die Vernunft der göttlichen Offenbarung nothwendig bedarf, nicht etwa nur, was sich von selbst versteht, um in den Besitz und zur Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten selbst zu gelangen, sondern auch um zu einer wahren Erkenntniß der ihr an und für sich selbst zugänglichen und daher so genannten Vernunftwahrheiten sich zu erschwingen. Jener Gedanke ist das theologische Fundament seiner (wohl gemerkt, ganz allgemein ausgesprochenen) Behauptung, daß die Philosophie sowie jede andere weltliche Wissenschaft sich beständig an dem christlichen Dogma orientiren müsse. Von ihm aus bekämpft er „den Versuch, die Philosophie auf sich selbst zu stellen", d. h. die Ansicht, daß eine Erkenntniß der Vernunftwahrheiten und ein Fortschritt in derselben unabhängig vom positiven Glauben möglich sei [2]).

Jener Gedanke enthält nun nach seiner Ansicht den eigentlichen Kern der katholischen Lehre vom Uebernatürlichen und dessen Verhältniß zu dem Natürlichen. Verhält sich das in Wahrheit so, dann sind auch die von ihm daraus gezogenen Schlüsse auf das Verhältniß der Philosophie zum Glauben vom Standpunkt des katholischen Dogmas nothwendig und unabweisbar, wo nicht — nicht.

Demnach werden wir vor allem prüfen müssen, wie er seinen Grundgedanken explicirt und begründet. Diese Begründung kann der Natur der Sache nach keine andere als die theologische sein; sie muß somit ihre Argumente

1) Hist.-pol. Bl. Bd. 52. S. 792.

2) Hist.-pol. Bl. Bd. 51. S. 898—900 u. a. Vgl. unsere Antikritik S. 10 ff.

aus der hl. Schrift und dem beständigen Glauben der Kirche schöpfen. Der Theologe der hist.-pol. Blätter macht sich jedoch die Aufgabe, wie wir sogleich sehen werden, viel leichter. Nach einer neuen theologischen Methode, die sich gleichwohl für die alte ausgibt, stellt man sich nicht sofast die Frage, was die hl. Schrift und der beständige Glaube der Kirche lehre, als vielmehr die, was alte Theologen, wären sie auch erst aus dem 16. oder 17. Jahrhundert, z. B. ein Suarez, Ripalda u. s. w. lehren, und begnügt sich im übrigen, vereinzelte Stellen einzelner Väter und Concilien einzustreuen.

Unser Gegner leitet seine theologische Beweisführung mit der eigenthümlichen Behauptung ein, daß unsere Fachtheologie in der ganzen ersten Hälfte unseres Jahrhunderts die Lehre vom Uebernatürlichen so ziemlich stiefmütterlich behandelt habe; erst in neuester Zeit habe sich die deutsche Theologie auf eine speculative Bestimmung des Organismus des Uebernatürlichen etwas tiefer eingelassen, wozu das bekannte Buch von P. Kleutgen die Anregung gegeben (S. 785 f.) [1]). Wie sollen wir das verstehen? Sollen Theologen wie Liebermann, Klee, Möhler u. A. die Lehre vom Uebernatürlichen etwa nur nicht umfassend genug vorgetragen haben — dann ist die Bemerkung unverfänglich, aber auch unerheblich; haben sie dieselbe aber, nach der Ansicht des Ung., nicht in ihrem eigentlichen Kern und wahren Gehalte erfaßt — dann enthält sie für uns alle, die wir wissen und überzeugt sind, daß die genannten Theologen im Sinn und Geist des alt-

1) Warum hat der Ung. gleichwohl auch nicht eine Stelle aus Kleutgens Buch, nicht eine Aeußerung desselben über das Uebernatürliche angeführt?

kirchlichen Glaubens gelehrt haben, den bedeutungsvollen Wink, daß der Theologe der hist.-pol. Blätter uns etwas Neues und Eigenthümliches zu bieten gemeint sei. Und so ist es in der That. Seine Auffassung des Uebernatürlichen ist nicht die althergebrachte und in den theologischen Schulen gelehrte. Unsere „Antikritik" (S. 9 ff.) hat den Beweis dafür bereits geführt, den unser Gegner, wie sich bald zeigen wird, nach keiner Seite hin zu entkräften vermag.

2. Um unsere Leser über den eigentlichen Stand der Streitfrage in Betreff des Uebernatürlichen einigermaßen zu orientiren, schicken wir folgende Bemerkungen voraus.

Es handelt sich zunächst um den Begriff der bloßen Natur des Menschen und den Stand der puren Natur. Sodann fragt es sich, was durch die Mittheilung der übernatürlichen Gnade Gottes für den Menschen geschehe und wie diese im Verhältniß zu der ihm geschöpften Natur aufzufassen seie. — Seiner Natur nach, wie sie ihm durch die göttliche Schöpfung gegeben ist, ist der Mensch ein Vernunftwesen mit freiem Willen, dem als solchem keine bloß zeitliche, sondern eine ewige Bestimmung von Gott gesetzt ist. Ueber den Stand dieser puren Natur nun sind zwei Vorstellungen möglich. Man kann sich vorstellen, der Mensch habe im Stand der bloßen Natur zwar ein Auge — wir meinen das geistige Auge, die Vernunft —, aber dieses Auge vermöge noch nicht zu sehen — Gott und Göttliches zu vernehmen und seine ewige Bestimmung zu erkennen. Man kann sich aber auch vorstellen, er besitze in jenem Stand nicht bloß das Organ zum Sehen, sondern auch die Sehkraft oder den wirklichen Gebrauch dieses Organes, aber nur eine natürliche, noch nicht die

ihm überhaupt mögliche und für ihn vollkommenste Sehkraft. Was geschieht nun durch die zu der göttlichen Schöpfung hinzukommende göttliche Gnadenmittheilung? Im erstern Falle verleiht sie dem Menschen allernächst die natürliche Sehkraft, sofort aber auch und unter Einem eine das natürliche Vermögen schlechthin übersteigende Sehkraft. Im andern Falle findet bloß das letztere statt. Darnach bestimmt sich der Begriff des Uebernatürlichen und das Verhältniß desselben zu der Natur anders dort und anders hier. Im erstern Falle ist das Uebernatürliche allernächst eine Ergänzung und Vervollständigung der Natur, die volle Herstellung derselben, ihre Integration. Im andern Falle ist es dieß nicht; denn hier befindet sich der Mensch bereits von vornherein, von Natur im Stande (in der Möglichkeit) geistigen Lebens und geistiger, auf seine ewige Bestimmung abzweckender Vernunft- und Willensthätigkeit. Was ihm noch nicht eigen, durch die göttliche (übernatürliche) Gnade erst mitgetheilt wird, das ist eine höhere Stufe geistigen Lebens und geistiger, auf seine ewige Bestimmung abzweckender Thätigkeit. Durch solchen göttlichen Gnadenwillen ist ihm ein höheres Endziel gesteckt und das zu dessen Realisirung erforderliche Mittel gegeben. Diese Gnadenmittheilung ist nicht eine Vervollständigung der menschlichen Natur, sondern eine Vervollkommnung (perfectio) des Menschen, seines geistig-sittlichen Lebensstandes, seiner unsterblichen Persönlichkeit [1]), und wird nur insofern als Vervollkommnung der menschlichen Natur

---

1) Die Unterscheidung von Natur und Persönlichkeit ist der eigentliche Schlüssel zum wahren Verständniß des christlichen Supernaturalismus. Unser Gegner kennt sie nicht.

bezeichnet, als sie nicht der einzelnen Person als solcher und für sich allein, sondern dem Menschen (in dem einem Stammvater) gegeben ist. So erscheint sie an das alle zur Einheit zusammenschließende Band der gemeinsamen Natur geknüpft und ihre Uebertragung muß durch die Fortpflanzung der Natur vermittelt gedacht werden.

Aber welche von beiden Auffassungen ist nun die wahre, welche bekundet den „rechten Sinn für das Uebernatürliche? Zwei Merkmale stellt die gesammte scholastische Theologie als dem Begriff der Gnade wesentlich auf. Sie ist 1. ein donum dei naturae superadditum, ein dem Menschen zu seiner Natur noch hinzugegebenes (additum), über die Natur als solche hinaus in das Gebiet der geistig-sittlichen Persönlichkeit fallendes (superadditum), übernatürlichen geistigen Lebens- und Thätigkeitsstand begründendes. Sie ist 2. ein donum mere gratuitum, eine freie Gnadengabe Gottes, kein nothwendiges Requisit des Daseins des Menschen als eines Vernunftwesens, kein donum naturae humanae debitum. Die alte Theologie kennt den Begriff der Gnade als einer wesentlichen Ergänzung und Vervollständigung der menschlichen Natur nicht; denn eine wesentliche Ergänzung und Vervollständigung der menschlichen Natur läßt sich nicht als etwas im eigentlichen Sinne Uebernatürliches, nicht als eine freie, der menschlichen Natur nicht geschuldete Gabe Gottes begreifen. Wenn die göttliche Schöpferhand dem Menschen nur ein Auge, aber keine natürliche Sehkraft, nicht den natürlichen Gebrauch seines Auges zum Sehen verlieh, dann mußte er das Werk seiner Schöpfung, die menschliche Natur, ergänzen, vollenden, weil durch jenen Act noch nicht ein completes Vernunftwesen, sondern nur erst ein Stück desselben, nur erst gleichsam

der Rumpf des Menschen gesetzt, und diesem somit noch das Haupt aufzusetzen war. Um die Differenz zwischen den beiden bezeichneten Auffassungen des Uebernatürlichen im Ganzen zu überschauen, muß man sich folgende Fragen stellen: Ist durch die Urgnade eine andere, vollkommenere Natur oder ein anderer, vollkommnerer Mensch gesetzt? ist durch die Ursünde die menschliche Natur oder der Mensch verschlimmert (in deterius commutatus, Trid. sess. v. can. 1)? wird durch die Erlösungsgnade eine böse Natur in eine gute umgewandelt, oder aus dem alten Menschen ein neuer (Col. 3, 10. Eph. 4, 24)? Unser Gegner bildet sich den Begriff des Uebernatürlichen nach Maßgabe seiner Auffassung der ursprünglichen Gnade. Hätte er sich die Aufgabe gestellt, denselben so zu bestimmen, daß er zugleich auf den zweiten und dritten Fall paßt, dann würde er von selbst auf die Unhaltbarkeit desselben gekommen sein.

Wenden wir uns jetzt zu der theologischen Begründung und Vertheidigung der Auffassung unseres Gegners.

3. Er beruft sich zunächst auf den hl. Thomas, 1. 2. q. 110. a. 1. Hier sagt der große Theologe: Außer der gemeinen (communis, weil allem Seienden zu Theil gewordenen) göttlichen Liebe, zufolge der Gott den Creaturen das Sein verleiht, gibt es eine besondere göttliche Liebe, zufolge der Gott die vernünftige Creatur zur Theilnahme an einem Gute, das Er selbst ist, hinzieht [1]. Thomas bezeichnet dieselbe auch (nach 2 Petr. 1, 4) als Theilnahme an der göttlichen Natur. Diese Theilnahme, sagt der Ung., gehört nicht zum „Wesen geschaffener Na-

1) Trahit, vgl. Joh. 6, 44: nemo potest venire ad me, nisi pater traxerit eum.

tur", ist also etwas Uebernatürliches, ein donum superadditum, und „keine Kraft geschaffener Natur ist im Stande sich dieselbe zu erringen" (S. 787 f.). Er verweist sodann auf 1. 2. q. 62. a. 1., auf die Unterscheidung einer doppelten beatitudo sive felicitas, wovon die eine der menschlichen Natur proportionirt ist und die der Mensch mit seinen natürlichen Kräften erreichen kann, die andere aber die menschliche Natur übersteigt und zu der der Mensch nur divina virtute gelangen kann. Unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem. In dieser superadditio nun findet unser Gegner den Begriff der „Ergänzung unserer natürlichen Kräfte durch die übernatürliche Gnade" (S. 788), ein Begriff der offenbar nur dann hier zur Anwendung kommen könnte, wenn Thomas die natürlichen Kräfte für unzureichend zur Realisirung des natürlichen Endziels erklärte, wenn nach seiner Auffassung die natürliche Vernunft vor allem nur das Auge als Organ oder Instrument des Sehens, aber noch nicht die wirkliche Sehkraft, ein Sehvermögen, das durch seine eigene Kraft auch zu sehen vermag, sein würde. Aber Thomas lehrt das gerade Gegentheil, wie noch deutlicher aus dem ganzen Context der angezogenen Stelle, und dann besonders noch aus der unmittelbar vorhergehenden q. 109. a. 1. hervorgeht [1]). Dieser Stelle zufolge ist der menschliche Geist von sich aus im Stande, die natürlichen oder s. g. Vernunftwahrheiten zu erkennen. Höheres aber (die Wahrheiten des Glaubens) kann er

1) Vgl. Antikritik S. 10.

nicht erkennen, wofern er nicht durch ein intensiveres Licht als das der natürlichen Vernunft dazu in den Stand gesetzt wird. Deßhalb ist dieses höhere Licht nicht eine Ergänzung oder Vervollständigung des natürlichen Vernunftvermögens, sondern eine Vervollkommnung des an und für sich selbst (wenigstens potentiell) schon vernünftigen Geistes, d. h. eine Erhebung dieses Geistes auf eine höhere Stufe geistigen Lebens und geistiger Thätigkeit. Jene Auffassung greift die Selbstständigkeit der Natur des Menschen und des natürlichen Gebrauches seiner Vermögen an, die unsrige hingegen läßt dieselben nur nicht als das Höchste und Vollkommenste, was für den Menschen überhaupt möglich ist, erscheinen. Der Unterschied zwischen beiden ist, wie man leicht sieht, ein sehr beträchtlicher und tief einschneidender. Der creatürliche Mensch gilt dem hl. Thomas als an und für sich fertig und vollständig. Er ist für sich im Stande, die Wahrheiten der natürlichen Ordnung, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen und seinen Schöpfer zu verehren und zu lieben, somit das seiner Natur entsprechende Endziel (finis ei connaturalis) zu erreichen. Wie könnte man auch Angesichts der so bestimmten Erklärung des Apostels (Röm. 1, 19 ff.) anders lehren? Das aber ist nicht das Höchste, was für den Menschen überhaupt und unter allen Umständen möglich ist; vielmehr vermag er unter der Bedingung, daß Gott ihm seine Gnade verleihen, seiner speciellen Liebe ihn theilhaftig machen will, in beiden Beziehungen Höheres und Vollkommneres zu erreichen. Diese Bedingung ist erfüllt; es gibt eine übernatürliche göttliche Offenbarung und Gnade, es findet eine superadditio habitus supernaturalis quantum ad utrumque, sc. secundum rationem vel intellectum et secundum

voluntatem statt[1]). Das ist keine bloße „Steigerung" der Kräfte der menschlichen Natur, sondern ein eigenes neues göttliches Lebensprincip, das die natürlichen Vermögen des Menschen in Anspruch nimmt und so sich durch die ihm einwohnende übernatürliche Kraft wirksam erweist zur Realisirung des übernatürlichen Endziels. Ebensowenig ist es eine Ergänzung derselben — dieß Wort im eigentlichen Sinne genommen —, sondern eine Vervollkommnung des natürlichen status[2]). So sprechen die alten Theologen über das Uebernatürliche, wo sie sich bestimmt ausdrücken (namentlich auch Suarez, auf den der Ung. S. 792 verweist). Der Begriff der Ergänzung ist ihnen sämmtlich fremd.

Unser Gegner bezieht sich ferner auf Thomas 2. 2. q. 23. a. 2. Hier bekämpft Thomas die Ansicht des Lombarden, der zufolge die charitas wegen ihrer Erhabenheit über die fides et spes (1 Cor. 13, 13) keine göttliche Wirkung in der Seele (non aliquid creatum in anima), sed ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans sein soll. Der Lombarde meine dieß jedoch — fügt Thomas erläuternd hinzu — nicht so, als ob iste motus dilectionis, quo deum diligimus, sit ipse Spiritus s., sondern jene Bewegung, der Act der Gottesliebe, werde nach der Ansicht des Sentenzenmeisters unmittelbar vom hl. Geist bewirkt ohne die Vermittlung eines habitus (infusus), kraft dessen die Seele zu jener Bewegung Lust und Neigung habe, wie solches bei den andern Tugenden der fides und spes der Fall sei. Thomas zeigt nun, daß die Vorstellung des Lombarden mit

---

1) 1. 2. qu. 62. art. 3 in corp. et ad 1.

2) S. die Erklärung dieses theologischen Begriffs bei Tournely, praelect. theolog. Tom. III. p. 9. ed. Venet. 1736. 4.

der Freiheit des menschlichen Willens und seiner Mitwirkung unvereinbar, und daß nach dieser Vorstellung die Liebe vielmehr unter den Glauben und die Hoffnung herabgesetzt würde. Auch der Act der Liebe erfordere eine, der natürlichen Potenz (des Willens) superaddirte habituelle Form (Princip), wodurch der Wille zum Act der Liebe aufgelegt, geneigt wird, um ihn willig und freudig zu vollbringen [1]. Dieser Ausführung entnimmt der Ung. „die Einsicht, daß der Begriff einer übernatürlichen Thätigkeit des menschlichen Geistes jenen einer Ergänzung seiner Naturkraft durch ein höheres Princip nothwendig in sich schließt" (S. 789). Thomas sagt das jedoch keineswegs; der Begriff der Ergänzung im Sinne des Ung. ist ihm fremd. Thomas sagt nur: die natürliche Kraft des menschlichen Willens reicht nicht hin, den Act vollkommner Gottesliebe hervorzubringen, und es ist deßhalb die superadditio eines habitus zu dem natürlichen, also ein übernatürlicher habitus erforderlich. Dieser habitus superadditus aber gilt ihm eben deßhalb nicht als ein die menschliche Natur zu ihrer wesentlichen Vollständigkeit integrirendes Moment, weil er ihn als naturae super additus faßt, wie wir kurz zuvor bemerkt haben.

Unser Gegner nimmt sofort Ergänzung = Steigerung [2]. Das letztere drückt aber einen ganz andern Begriff aus. Man kann sagen, durch den Beistand der Gnade wird

---

1) Unde maxime necesse est, quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

2) So übersetzt er den herkömmlichen Ausdruck elevatio. Die natura elevata, die auf eine höhere Stufe gehobene Natur, ist ihm die gesteigerte Natur.

unsere natürliche Willenskraft gesteigert, erhöht d. h. zur Hervorbringung einer Gottesliebe tüchtig gemacht, deren Intensität und Reinheit eine viel vollkommnere ist, als die der bloß natürlichen Gottesliebe. Damit ist jedoch der Nagel nicht auf den Kopf getroffen. Denn eine Steigerung des Vermögens der Gottesliebe findet auch innerhalb der natürlichen Thätigkeit des Willens selbst statt und resultirt aus der Uebung dieser Willenskraft ganz ebenso, wie die Kraft eines Magnets durch Uebung derselben gesteigert wird. Die übernatürliche Liebe des Willens ist aber etwas anderes, über die natürliche hinausgehendes, und entspringt aus einer unmittelbaren göttlichen Einflößung. Das übernatürliche Willensvermögen ist wohl eine Steigerung des natürlichen, aber insofern es eine Steigerung über dieses hinaus ist, kann es nicht eigentlich als Steigerung desselben begriffen werden.

Diese allgemeinen Begriffe „Ergänzung", „Steigerung" unserer natürlichen Kräfte durch die göttliche Gnade, erklärt der Ung. sofort für diejenigen, durch welche das „dogmatisch feststehende Verhältniß", wornach die göttliche Gnade den Heilsact wirkt, der menschliche Geist aber selbstthätig mitwirkt, allein „klar" gemacht werde. Er hat also nicht bemerkt, daß er eben damit selbst den Stab über sie bricht; denn die begriffliche Klarheit ist in Sachen des Glaubens kein Kriterium der Wahrheit, sondern des Gegentheils. Von den christlichen Mysterien — und dahin gehört auch die Lehre von der übernatürlichen Gnade Gottes — sagt das päpstliche Schreiben vom 11. Dez. 1862: etiamsi divina revelatione innotuerint, et ipsa fide fuerint suscepta tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita pere-

grinamur a domino (vergl. 1 Cor. 13, 12). Die angehängte Behauptung sodann: „wer sich mit einer solchen Anschauung (wie sie durch jene Begriffe ausgedrückt wird) nicht zu befreunden weiß, wird entweder die Wirksamkeit der Gnade über Gebühr abschwächen oder dem Begriff einer selbstthätigen Mitwirkung des menschlichen Geistes nicht sein volles Recht einräumen", hätte um so mehr eines Beweises bedurft, als sie sicherlich nicht unmittelbar einleuchtend ist. Nackt und bloß wie sie dasteht, kömmt ihr lediglich der Werth einer unbescheinigten Verdächtigung der gegentheiligen Ansicht zu.

Endlich liege ein Beweis — sagt er ferner (S. 790) — für die Nothwendigkeit der von ihm vorgetragenen Lehre (Ergänzung, Steigerung der menschlichen Natur durch die göttliche Gnade) schon in dem Begriff einer gratia adjuvans oder cooperans. Ist das ein Beweis dafür, so ist es jedenfalls der erste, der uns geboten wird. Aber dieser Beweis ist nicht glücklich gewählt. Indem sich nämlich auf die gratia adjuvans oder cooperans berufen wird, erinnert man sogleich jeden Theologen an die gratia praeveniens, d. i. excitans oder operans, und daran, daß erst beide zusammen den vollen und somit allein wahren Gnadenbegriff constituiren. Man erinnert sich an das kirchliche Gebet: actiones nostras, quaesumus domine, aspirando praeveni et adjuvando prosequere; man denkt an die bekannten Worte Augustins [1]) und

1) De grat. et lib. arb.: Quis istam etsi parvam dare coeperat charitatem (es ist von Petrus die Rede), nisi ille, qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus

Thomas! [1]) Die Wirkung der Gnade allerdings, der zufolge sie dem menschlichen Wollen das Vollbringen verleiht, kann man sich recht wohl durch die Begriffe „Steigerung, Ergänzung" unserer natürlichen Willenskraft klar machen, und eben deßhalb beruft sich der Ung. auf die gratia adjuvans oder cooperans. Aber handelt es sich denn um die Gnade nur nach dieser Seite und nicht vielmehr um den allseitigen, vollständigen Begriff derselben? Oder meint er, daß die Bestimmung der Gnade als adjuvans oder cooperans den Gnadenbegriff erschöpfe? In dem letztern Falle würde er mit den Semipelagianern oder vielmehr mit dem Pelagianer Julian lehren, daß das Wollen unser Werk, und nur das Vollbringen der göttlichen Gnade zu verdanken sei!

Um das Verhältniß der Gnade zur Natur zu bezeichnen, bediente sich der Ung. der Ausdrücke Ergänzung, Vervollständigung, Steigerung. Diesen fügt er nun noch die Ausdrücke Vervollkommnen, Adeln bei. Diese letztern, welche wir bei den Vätern und den alten Theologen finden, und die ganz geeignet sind, das gedachte Verhältniß im Sinn und Geist des kirchlichen Glaubens zu bezeichnen, stellt er auf eine und dieselbe Linie mit den erstern, als ob sie völlig gleichbedeutend wären und einen und denselben Gedanken aussprächen, während doch, wie wir gleich eingangs gezeigt haben, zwischen der Auffassung der Gnade als wesentlicher Vervollständigung (Ergänzung) der Natur und der Auffassung derselben als Vervollkommnung (per-

---

cooperatur perficens. cf. Enchirid. ad Laurent. c. 32. de nat. et grat. c. 31.

1) 1. 2. q. 111 a. 3: Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem. Cf. Trident. sess. VI. cap. 16.

fectio) des Naturstandes ein tief einschneidender Unterschied stattfindet. Damit verfolgt er den Zweck, seine neue und eigenthümliche Auffassung unter den Schutz der althergebrachten zu stellen und den Gegner seiner Ergänzungstheorie sofort auch als Gegner dieser letztern und somit der wahren kirchlichen Gnadenlehre erscheinen zu lassen. Wir werden später augenfällige Proben dieser berechneten Tactik unseres Gegners zu geben Gelegenheit haben. Zunächst sind es einige patristische Stellen, mit welchen dieses willkührliche Spiel von ihm getrieben wird (S. 790 f.). Der hl. Augustin bezeichnet in der von ihm (l. c.) angeführten Stelle die restauratio (Erneuerung) imaginis dei, in qua naturaliter facti sumus (vgl. Eph. 4, 23 f. Col. 3, 10) als das Werk des Geistes der Gnade, und spricht von einer Wiederherstellung (reparatio) der Natur durch die Gnade. Damit soll der „nämliche Gedanke" (mit dem seinigen) ausgedrückt sein, „daß unsere Natur durch die Gnade ergänzt, vervollständigt, geadelt werde." Als eine Adelung des natürlichen Menschen kann man seine ursprüngliche Erhöhung durch die Gnade des Schöpfers begreifen, und beziehungsweise also auch die Wirkung der erlösenden Gnade als Wiederherstellung oder Erneuerung dieses ursprünglichen Adels fassen. Aber was hat das mit seiner „Ergänzung, Vervollständigung der Natur" gemein? Ist denn die Verleihung des Adels von Seite eines Fürsten — um bei dem Bilde stehen zu bleiben — an eine ihm wohlgefällige Person eine Ergänzung oder Vervollständigung der Natur des letztern und (falls er erblich verliehen ist) der Natur seiner Nachkommenschaft? Das behauptet Niemand. Wie kann der Ung. also die Stelle aus Leo M.: invenimus hanc esse naturalem nostri

generis dignitatem, si in nobis quasi in quodam speculo divinae benignitatis forma resplendeat; ad quam utique nos quotidie reparat gratia salvatoris — als eine Bestätigung seiner Ergänzungstheorie geltend machen? Diese, wie die vorhin angeführte Stelle des hl. Augustin, bezeugt ja vielmehr eine ganz andere, wesentlich von der seinigen verschiedene Auffassung der Gnade und ihrer Wirkung im Menschen, eine Auffassung, die den Begriff des Uebernatürlichen hervortreten läßt und zur Geltung bringt, was von der seinigen nicht gesagt werden kann. Das sind also nicht etwa nur schwächliche, sondern geradezu verkehrte Versuche, seine Auffassung durch die Auctorität der Väter zu stützen.

Demnächst ist es wiederum der hl. Thomas, den der Ung. zum Zeugen für seine Auffassung aufruft. In seiner Summa 1. q. 94. a. 1 bezeichne er „die Herrschaft, welche in Adam der Geist über den Körper und die Vernunft über die andern Kräfte ausübte, ausdrücklich als eine Wirkung der Uebernatur", wiewohl hiedurch die menschliche Natur (übrigens doch unverdienter Weise) „nur innerhalb ihrer eigenen Sphäre und in der Richtung auf ihr natürliches Endziel vervollkommnet, ergänzt" [1]) worden sei; denn er wolle jene Harmonie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nach 1. 2. q. 82. a. 3 ad 1. als dem Menschen natürlich gedacht wissen. Setzen wir, das letztere sei wirklich die Lehre des hl. Thomas, so ist die durch die Gnade („Uebernatur") bewirkte Harmonie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit eine Vervollkommnung des Natur-

1) Man beachte die Gleichstellung dieser keineswegs gleichbedeutenden Ausdrücke!

standes des Menschen in der Richtung auf sein natürliches Endziel. Setzen wir ferner, diese Vervollkommnung der Natur durch die Gnade sei als (wesentliche) Ergänzung derselben zu fassen. Folgt alsdann, was der Ung. folgern will, und folgern muß um zum Ziel zu gelangen, daß die Gnade in ihrem Vollbegriff als Ergänzung der Natur zu fassen sei? Offenbar nicht. Denn noch ist von der vornehmsten Wirkung der Gnade, kraft welcher der menschliche Geist ebenso Gott unterthan und folgsam gemacht war, wie der Leib der Seele und die niedern Seelenvermögen den höhern (der Vernunft und dem sittlichen Willen), überall nicht die Rede, und der Grund, welcher für die Auffassung der Gnade als Ergänzung der Natur im Hinblick auf jene Gnadenwirkung geltend gemacht ist, trifft in Bezug auf diese nicht zu. Folglich ist die Begründung der Auffassung des Ung. wesentlich mangelhaft, selbst wenn wir seine beiden Voraussetzungen zugeben wollen. Wir können aber weder die eine noch die andere für richtig halten. Was nämlich die erste betrifft, so sagt Thomas an der angeführten Stelle, daß das concupiscere secundum rationis ordinem dem Menschen natürlich sei. Aber er meint dieß in keinem andern als in dem Sinne, daß der appetitus concupiscibilis durch die Vernunft regirt zu werden von Natur bestimmt, daß der nach den Vernunfteingebungen sich bestimmende Wille das höchste, das hegemonische Princip im Menschen als Vernunftwesen sei. Die wirkliche Herrschaft aber, welche der vernünftige Willen über den sinnlichen und selbstischen Trieb in Adam besaß, schreibt Thomas der Gnadenwirkung Gottes zu und faßt sie als eine auf das übernatürliche Endziel des Menschen berechnete und diesem gemäße. So lehrt er

ausdrücklich 1. q. 95 a. 1.[1]), in 2 sent. dist. 31 q. 1. a. 1., de malo q. 4. a. 1. (s. Ripalda, de ente supernat. lib. 1. disp. XX. sect. 2.). Was sodann die andere Annahme betrifft, so ist eine Vervollkommnung des menschlichen Naturstandes etwas ganz anderes als eine Ergänzung oder Vervollständigung der menschlichen Natur (s. ob. S. 205).

Der Ung. beruft sich ferner auf die Lehre der Concilien von einer durch die Sünde herbeigeführten Verschlechterung des ganzen Zustandes des Menschen (Conc. Araus. II. c. 1. 8. 25. Trid. sess. V. can. 1. sess. VI. cap. 1), sowie auf die altkirchliche Vorstellung von einer Verwundung (nicht bloßen Beraubung) der menschlichen Natur (Thom. 1. 2. q. 85. a. 3). Dieß lasse sich, sagt er, nur dann erklären, „wenn dem Uebernatürlichen eine die Natur vervollkommnende, ergänzende Wirksamkeit zugeschrieben wird“. Wiederum die Gleichsetzung von Vervollkommnen und Ergänzen! Die Vervollkommnung der Natur, bestimmter des Naturstandes (status, conditio) durch die Gnade

1) Erat enim haec rectitudo (primi status, in qua deus hominem fecit) secundum hoc, quod ratio subdebatur deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat deo subjecta, inferiora ei subdebantur . . . Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset. . . Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa. Nicht bloß also betrachtet Thomas beide Subjectionen als Gnadenwirkungen, sondern es gelten ihm auch beide als auf dasselbe übernatürliche Endziel hin geordnet. Denn er macht zwischen ihrer Uebernatürlichkeit keinen Unterschied.

läugnet Niemand; daß diese aber als wesentliche Ergänzung der Natur aufzufassen sei, das hat der Ung. noch immer nicht bewiesen. Der Beweis aber, den er hier versucht, ist unter allen vielleicht der merkwürdigste. „Denn — so fährt er nach jenen Worten fort — die Erbsünde hat die Natur als solche nicht verletzt, die natürlichen, angestammten Kräfte des Menschen sind an sich betrachtet auch nach der Sünde noch unversehrt (Thom. 1. q. 95. a. 1). Die letztere hat blos den Verlust der übernatürlichen Gnadengüter zur Folge. Sprechen nun gleichwohl die Concilien und die Alten überhaupt von einer Verwundung unserer Natur und einer Schwächung ihrer Kräfte durch die Sünde, so setzen sie dabei nothwendig voraus, daß die Gesundheit und Stärke unserer Natur, deren diese durch die Sünde beraubt worden ist, eine Wirkung der Gnade war, weßhalb sie mit letzterer zugleich verloren ging". Hier wird also etwas bewiesen, was keines Beweises bedarf, weil es von Niemand, und am allerwenigsten von uns bestritten ist; das hingegen, was bestritten ist und gar sehr eines Beweises bedarf, eines solchen nicht theilhaftig. Soll etwa jener überflüssige Beweis den Abgang des nöthigen maskiren?

Zur Sache selbst und zum bessern Verständniß derselben für den weniger bewanderten theologischen Leser bemerken wir folgendes. Der Ausdruck, Verwundung, Wunden der Natur, datirt von der bei einigen lateinischen Vätern vorkommenden Vergleichung des Sündenfalls mit dem Fall jenes Mannes in der ev. Parabel (Luc. 10, 30 ff.) unter die Räuber, von denen er nicht nur seiner Habseligkeiten beraubt, sondern auch an seinem Leibe verwundet

wurde [1]. Auf diese Väter gestützt, sagt der Lombarde (2 sent. diss. 25. §. 12): per peccatum (Adae) exspoliatur (homo) gratuitis bonis i. e. virtutibus, et in naturalibus bonis vulneratur, quae sunt ratio, intellectus, memoria, ingenium et hujusmodi, quae per peccatum obtenebrantur et viliantur. Bezüglich des liberum arbitrium insbesondere lehrt die 2. Synode von Orange (c. 25) und das Concil von Trient (sess. VI. c. 1. can. 5), dasselbe sei per peccatum Adae minime amissum et extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum. Weil aber nach der einstimmigen Lehre der scholastischen Theologen die Natur und die natürlichen Vermögen als solche durch die Sünde nicht alterirt wurden (naturalia permanserunt integra); so kann von Verwundung der Natur nicht im eigentlichen Sinne die Rede sein. Nicht die Natur als solche ist alterirt, sondern der geistig-sittliche Vermögensstand des Menschen ist gesunken, und zwar nicht allein wegen des Abgangs der übernatürlichen Erhöhung desselben durch die Gnade, sondern auch noch seine natürliche Güte geschwächt. Deßhalb sagt auch das Tridentinum (sess. V. can. 1) nicht: totam naturam (hominis) in deterius commutatam, sondern totum Adam (hominem) secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse. Und eben deßhalb ist auch die durch die ursprüngliche Gnade bewirkte „Gesundheit" und Kräftigung der Natur nicht eine der Natur als solcher, sondern des Menschen. Die Sache wird noch deutlicher, wenn wir die der Natur durch die Sünde geschlagenen Wunden selbst anführen. Thomas zählt deren 4 auf (1. 2. q. 85. a. 3): ignorantia, malitia,

1) Ambros. in exposit. Luc. 10. Augustin. Quaest. evangel. lib. II. qu. 19. de nat. et grat. c. 3.

infirmitas, concupiscentia. Die entgegengesetzten Eigenschaften oder vielmehr Tugenden constituiren die Gesundheit der Natur und sind principaliter gegeben in der durch die göttliche Gnade bewirkten Unterordnung des Geistes (ob. Anm. 1) oder Willens (1. 2. q. 82. a. 3) unter Gott. Wie man nun den von Gott abgekehrten, auf das Sinnliche und Selbstische gerichteten Geist und Willen [1]) des Menschen schwerlich als eine Unvollständigkeit der menschlichen Natur oder ihrer natürlichen Kräfte wird begreifen, und den also beschaffenen Menschen mit einer an ihren hervorstehenden Theilen beschädigten menschlichen Statue wird vergleichen können; so dürfte wohl auch die Auffassung des durch die göttliche Gnade übernatürlich guten und gesunden Geistes und Willens des Menschen als Ergänzung, Vervollständigung seiner Natur und natürlichen Kräfte nicht zutreffend sein. Eine solche Auffassung wäre, wofern sie nicht geradezu Bajisch gemeint sein soll und somit als falsch, als völlige Destruction des Uebernatürlichen zurückgewiesen werden müßte, mindestens als sehr äußerlich, sinnlich und geistlos abzulehnen.

Der Ung. sagt freilich: auch er meine nichts anderes als die durch die Gnade gewirkte „übernatürliche Veredlung und Vervollkommnung unserer Natur", wenn er von einer „Ergänzung derselben durch die Uebernatur" spreche (S. 792). Aber warum beharrt er mit zähester Hartnäckigkeit auf diesem Ausdruck, den weder die Väter, noch die alten Theologen kennen, wenn sein Gedanke kein neuer ist? Das ist uns kein Räthsel mehr. Er bedarf des durch

1) Die Schrift sagt: Sinn und Gedanke des Menschen neigt von Jugend zum Bösen 1 Mos. 8, 21 vgl. Thom. 1. 2. q. 85 a. 3 ad 2.

jenen Ausdruck fixirten eigenthümlichen Gedankens als Stützpunkt für seine Auffassung des Verhältnisses der Philosophie und aller andern weltlichen Wissenschaften zum christlichen Dogma! Indeß behauptet er hier, der Ausdruck sei keineswegs neu. Denn die Theologen (nämlich die spätern Scholastiker, wie Suarez) sprechen von einer natura integra und verstehen darunter einen solchen Zustand [1]) „in welchem die natürlichen Kräfte des Menschen in vollster Harmonie sich befinden, beziehungsweise die Sinnlichkeit der Oberherrschaft der Vernunft unterworfen ist", und dieses donum integritatis „betrachten sie gleichwohl als ein übernatürliches". Sie trennen nämlich, was Thomas in ungetrennter Einheit zusammenfaßte (ob. S. 218), die bezeichnete Unterordnung der niedern Seelenkräfte unter die höhern der Vernunft und des freien Willens von der durch dieselbe göttliche Gnade zugleich principaliter bewirkten Unterordnung der Vernunft und des freien Willens unter Gott. Diese Unterscheidung der natura integra von der thatsächlich realisirten natura elevata mag gut und recht sein — wir streiten darüber jetzt nicht, wiewohl wir der Thomistischen Zusammenfassung den Vorzug geben —, und es mag also auch der Name natura integra berechtigen — was wir jedoch wiederum nicht einräumen — die Mittheilung des donum integritatis als eine Ergänzung der menschlichen Natur im eigentlichen Sinne aufzufassen; so ist damit doch noch nicht gegeben, daß auch das donum elevationis als Ergänzung der Natur gefaßt wer-

---

1) Diese Theologen unterscheiden nämlich von dem factischen ursprünglichen Zustand der natura elevata nicht bloß den status naturae purae, sondern auch den weitern und vollkommnern status naturae integrae. Beide gelten ihnen aber als bloß möglich.

den könne oder sogar müsse. Nun handelt es sich aber doch um den wirklichen ursprünglichen Zustand und nicht um jenen abstracten, mere possibilem statum integritatis; denn es handelt sich um den Vollbegriff der Gnade im Verhältniß zur Natur. Folglich bleibt der Ung. uns auch hier wieder die Rechtfertigung seines Ausdruckes und Gedankens schuldig.

„Die alte Scholastik hat ihre Ansicht über das Verhältniß des Uebernatürlichen zum Natürlichen in den Satz zusammengefaßt: gratia perficit naturam (Thom. 1. q. 1. a. 8). Das will sagen: die Gnade oder das Uebernatürliche vervollständigt oder ergänzt die Natur" (S. 793). Aber gerade das will es nicht sagen, und zwar nicht etwa nur deßhalb nicht, weil die eigentliche Bedeutung des Wortes perficere dieß nicht zuläßt [1]), sondern hauptsächlich deßhalb nicht, weil die Scholastik die Gnade als etwas Uebernatürliches faßt, worüber wir im Folgenden noch weitere Beweise beibringen werden. Ich sagte in meiner ersten Erwiederung: Perficere heiße zu Stande bringen, vollbringen, und in diesem Sinne vollenden, niemals aber „ergänzen". Diesen Ausspruch will ich hier ergänzen, beziehungsweise berichtigen. Ich hätte sagen sollen: das Wort bedeute nicht blos zu Stande bringen, vollbringen und in diesem Sinne vollenden, sondern auch in den Stand setzen, beziehungsweise vollenden. In dem Sinne: in Stand setzen, habe ich auch das Wort daselbst (S. 10) wirklich genommen, indem ich den Ausspruch des hl. Thomas: altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur also übersetzte: Höheres aber

1) S. unsere Antikritik S. 10 f.

kann der menschliche Geist nicht erkennen, wofern er nicht durch ein stärkeres Licht dazu in den Stand gesetzt wird. Ein benevolus lector würde darauf wohl geachtet und mir nicht die Uebersetzung des Satzes: gratia perficit naturam, zugeschoben haben: „die Gnade bringt die Natur zu Stand, vollbringt sie" (S. 794)[1]). Er würde vielmehr mich übersetzen lassen: die Gnade setzt die Natur in den Stand — zur Erreichung eines Höhern (bezüglich auf Erkennen und Wollen), ihres übernatürlichen Endziels. Er würde sofort weiter geschlossen haben: und da dieß das Höchste ist, was ihr überhaupt zugänglich gemacht worden, so ist die Gnade die Vervollkommnung, Vollendung, gleichsam eine Adelung der Natur. — Daß sodann perficere in abgeleiteter Bedeutung auch ergänzen, vervollständigen heißen könne, dieß zu wissen bedarf es eines Nachschlagens in Forcellinis Lexicon wahrlich nicht. Es kommt eben nur darauf an, von was für einem Vollbringen oder Vollenden die Rede ist. Wenn ein Bildhauer eine beschädigte Statue herstellt, vollendet, so ist dieses perficere ein Ergänzen derselben. Eine Vervollständigung oder Ergänzung der menschlichen Natur wäre es auch (wie schon oben gezeigt), wenn dem menschlichen Geiste durch die Gnade erst die natürliche Fähigkeit Gott zu erkennen und zu lieben eingepflanzt würde, wohingegen man die Verleihung einer übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe nicht als Ergänzung seiner Natur bezeichnen kann.

„Die Kirche — sagt der Ung. weiter — erblickt in dem Gedanken einer Integration unserer Natur durch die Uebernatur so wenig einen Widerspruch (wie wir ihm vorge-

---

1) Eine weitere Ausbeutung jenes Uebersehens s. S. 795. A.

worfen haben, Antikr. S. 11 ff.), daß sie die entgegengesetzte Behauptung des Bajus, welcher die ursprüngliche integritas der menschlichen Natur für etwas Natürliches erklärte, ausdrücklich verworfen hat [1]). Wenn also ich — so schließt er — seine Lehre von einer Ergänzung menschlicher Natur durch die Uebernatur für eine innerlich widersprechende, begrifflich unvollziehbare Aufstellung erkläre, so treffe „diese Beschuldigung nicht allein ihn, sondern auch die Kirche und mit ihr die ganze alte Theologie" (S. 793). Das ist ein volles und starkes Wort. Ob es auch ein wahres ist? Was die alte Theologie betrifft, so haben wir, wie ich glaube, klar genug gezeigt, daß seine Uebereinstimmung mit ihr von dem Ung. in dem Bisherigen nicht nachgewiesen, daß sie in Wahrheit auch nicht vorhanden ist. Es bleibt also zu untersuchen übrig, ob er, wie behauptet wird, mit der Kirche gegen Bajus, und ich somit gegen die Kirche, weil gegen ihn stehe. Bajus lehrt: „die Erhebung der menschlichen Natur zur Gemeinschaft mit der göttlichen war zum Vollbestand (integritas) der ursprünglichen Schöpfung (und Bestimmung) menschlicher Natur [2]) nothwendig, und ist daher als natürlich, nicht als übernatürlich zu bezeichnen [3])." — Diese Lehre

---

1) Citirt wird die prop. XXVI: integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio.

2) Oder: zur Vollständigkeit des ursprünglichen Naturstandes des Menschen.

3) Propos. XXI: humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. Daran schließt sich die obige prop. XXVI und in jener findet diese ihre bestimmtere Fassung. Wenn der Ung. daher nur eine von beiden anführen wollte, so mußte er jene anführen.

ist kirchlich verworfen. Es geschieht dieß von der Anschauung aus, daß das Erhobensein der menschlichen Natur in die Gemeinschaft der göttlichen, wie sie in der rectitudo primi status, in der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft und der Vernunft unter Gott vollzogen ist (s. die Thomistische Lehre ob. S. 218), etwas übernatürliches (humanae naturae super additum) und ein freies Gnadengeschenk (keine nothwendige Schöpfungsgabe) Gottes sei. Indem nun dieß kirchlich feststeht, ist damit etwa der Gedanke einer (wesentlichen und nothwendigen) Integration der menschlichen Natur durch die Uebernatur (Gnade) ausgedrückt? Offenbar das gerade Gegentheil. Wir können die Sache noch deutlicher machen. Bay läugnet keineswegs die rectitudo et justitia originalis, vermöge welcher der Mensch der göttlichen Natur theilhaftig, wahrhaft gottähnlich war; aber er bestreitet, daß die Erhebung in diesen Stand eine freie Gnadengabe Gottes an sein Geschöpf und dieser Stand ein übernatürlicher sei. Er behauptet, der Mensch als Vernunftwesen habe vielmehr so geschaffen werden müssen, jener Stand sei zum Vollbestand (Integrität) der ursprünglichen menschlichen Natur schlechthin erforderlich gewesen. In diesen beiden Bestimmungen hat er seine irrige Auffassung zum Ausdruck gebracht. Auch der Ung. sieht in der rectitudo et justitia originalis eine Integration der menschlichen Natur durch die Gnade; er spricht speciell — und wir wissen warum — von einer wesentlichen und nothwendigen Ergänzung der natürlichen Offenbarung durch die übernatürliche[1]. Das ist in der Hauptsache die Lehre

---

1) Hist.pol. Bl. Bd. 51. S. 902 ff. Vgl. uns. Antikr. S. 16 ff.

des Bajus [1]). Beide sehen in der ursprünglichen Theilnahme menschlicher Natur an der göttlichen die wesentliche und nothwendige Integration derselben, und der Unterschied ist nur der, daß Bay diese letztere Bestimmung consequent verfolgend, von einem donum supernaturale et indebitum (gratuitum) nichts wissen will, hingegen der Ung. beide mit einander vereinbaren zu können meint, was nicht möglich ist. Die Auffassung der Uebernatur als wesentliche und nothwendige Ergänzung der Natur destruirt den Begriff des Uebernatürlichen. Wenn ich mich also gegen diese Auffassung erkläre, so stehe ich damit auf Seiten der Kirchenlehre und der alten, scholastischen Theologie und die obige Anschuldigung des Ung. ist eine völlig grundlose [2]).

1) Bajus trat mit seiner Lehre bekanntlich der scholastischen schroff entgegen, und der Ung. erklärt seine Auffassung für die altscholastische!

2) Bajus sah in der rectitudo originalis (Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft und dieser unter Gott — nach Thomas) eine Natureinrichtung des Menschen. Er hat keine Ahnung von dem Unterschied zwischen der menschlichen Natur und dem Menschen, zwischen seinem physischen (substantiellen) Wesen und seinem moralischen Character, zwischen Natur und Persönlichkeit des Menschen. Der Mensch kann in substantieller Identität mit sich, ohne Alterirung seiner Natur und Natureinrichtung, vernünftig oder unvernünftig, gut oder bös sein. Dieß Sein, weil es nicht aus seiner Naturentwicklung oder Vervollständigung hervorgeht, sondern auf Willensfreiheit beruht oder an sie geknüpft ist, ist als das übernatürliche zu bezeichnen. Das ist jedoch noch der ganz allgemeine Begriff des Uebernatürlichen, insofern hier noch nicht bestimmt ist, ob dieses Sein ein gutes oder böses ist, und ebenso wenig, woher es kommt, und ob es einen individuell persönlichen oder einen allgemein menschlichen Character hat. Es ist damit nur die allgemeine Voraussetzung der positiv christlichen Lehre vom Uebernatürlichen gegeben. Diese ist aber in Kürze folgende: Die menschliche Natur ist von Gottes Schöpferhand; die Güte des Menschen nach Seite der Vernunft und des

Schon in meiner ersten Erwiederung habe ich auf den kaum gedachten Widerspruch des Ung., speciell bezüglich der übernatürlichen Offenbarung aufmerksam gemacht. „Wäre das übernatürliche Licht eine wesentliche Ergänzung des natürlichen, so könnte es kein donum naturae superadditum sein; wäre es eine nothwendige Ergänzung des letztern, so könnte es kein donum gratuitum sein: diesen Zusammenhang der Begriffe bestreitet kein katholischer Dogmatiker" (Antikr, S. 17). Darauf erwidert er, Suarez, den ich doch wohl zu den katholischen Dogmatikern zählen werde, bestreite jenen Zusammenhang (S. 797). Wir lassen uns diese Berufung gefallen. Was sagt nun Suarez? Nach der Angabe des Ung. dieses: „es könne etwas auf zweifache Weise nothwendig sein; einmal an sich und schlechterdings, zweitens in Bezug auf ein bestimmtes Ziel, als Mittel zu dessen Erreichung. Spreche man von der Nothwendigkeit der Gnade, so handle es sich um eine Nothwendigkeit der zweiten Art. Die

---

Willens, seine ursprüngliche geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit (rectitudo primi status) ist von der vorsehenden Gnade Gottes (providentia specialis et extraordinaria). Diese ist dem Menschen nicht absolut nothwendig, weil er durch eigene Kraft unter Concurrenz der allgemeinen göttlichen Weltregierung und natürlichen oder ordentlichen Vorsehung gut sein und seiner ewigen Bestimmung gerecht werden kann. Daher wird ihre Verleihung als donum gratuitum oder indebitum gefaßt. Aber sie ist ihm beziehungsweise nothwendig, um nämlich in vollkommenster Weise gut zu sein (was er durch seine natürlichen Kräfte nicht sein kann), um die facultas habendi plenam cum immortalitate justitiam — nach Augustinus Ausdruck — zu besitzen, um zur Realisirung seines übernatürlichen Endziels — nach scholastischem Ausdruck befähigt zu sein. Daher wird dieses donum ein supernaturale ganz besonders in diesem Sinne genannt.

Ergänzung[1]) unserer natürlichen Kraft durch die Gnade sei bloß nothwendig unter Voraussetzung der Erhebung des Menschen zu einem übernatürlichen Endziel (Suarez, de grat. lib. I. praelud. nro. 1)." Ist diese Inhaltsangabe richtig, so lehrt Suarez nicht etwa nur dieß, daß die göttliche Gnade in dem angegebenen relativen Sinne nothwendig, sondern ganz bestimmt, daß sie die relativ nothwendige Ergänzung der menschlichen Natur sei. Allein die Angabe ist unrichtig. Gerade Das, worauf es dem Ung. ankommt und zu dessen Bestätigung er den Suarez zum Zeugen aufgerufen hat, sagt dieser nicht[2]), vielmehr ist es die gewandte Feder unseres Gegners, die das entscheidende Wort in die Rede des berühmten Theologen einfließen ließ. Mit der von Suarez gelehrten Nothwendigkeit der Gnade zur Erreichung des übernatürlichen Endziels stehen die beiden wesentlichen Merkmale der Gnade, daß sie ein donum supernaturale et mere gratuitum sei, im besten Einklang; die Lehre des Ung. aber, die eine ganz andere ist und dahin geht, daß die Gnade die „wesentliche und schlechthin nothwendige Ergänzung" der menschlichen Natur sei (vgl. Bd. 51. S. 903), schließt jene Merkmale aus und destruirt den Begriff des Uebernatürlichen. Wir wollen jene Lehre des Suarez, mit der wir ganz übereinstimmen und die keine andere als die der alten Theologie

1) Von uns unterstrichen.

2) Dieß sind seine Worte: Neque etiam est gratia simpliciter necessaria humanae naturae absolute spectatae, quia non est proprietas necessario consequens illam, et quia sine illa esse potest et conservari. Necessitas ergo gratiae consideranda est in ordine ad aliquem finem, et in hoc sensu quaestio (sc. de necessitate gratiae) tractatur.

ist, durch eine Analogie für die practischen Theologen erläutern. Wenn ein schlichter Landmann seinen Sohn für den geistlichen Stand bestimmt, so ist das eine Erhöhung seiner natürlichen Bestimmung, d. h. derjenigen, die ihm durch die Verhältnisse seiner Geburt und seiner Familie angewiesen ist, und diese ihm gegebene erhabnere (übernatürliche) Bestimmung ist ein Ausfluß der freien Liberalität seines Vaters (ein donum mere gratuitum). In dem Beschlusse aber, dem Sohne solche Bestimmung zu geben, ist auch schon — wofern er anders ein überlegter ist — der Entschluß zur Darreichung der erforderlichen Mittel inbegriffen, und die wirkliche Darreichung derselben daher gleichfalls ein donum mere gratuitum.

Unser Gegner meint, die Distinction des Suarez zwischen schlechthiniger Nothwendigkeit der Gnade und relativer Nothwendigkeit derselben (nämlich zur Erreichung einer übernatürlichen Bestimmung) hebe meine obigen „Bedenken." „Der geehrte Herr — sagt er uns — übersieht, daß die Nothwendigkeit der Gnade, d. i. die Ergänzungsbedürftigkeit unserer Natur durch eine höhere Kraft[1]), nur für den Fall von uns behauptet wird[2]), daß der menschliche Geist zu einer Weise der Ver-

1) Von uns unterstrichen, um abermals auf die dem Leser schon bekannte und immer wiederkehrende Tactik des Ung. hinzuweisen, der zufolge er Gnade und Ergänzung oder Vervollständigung der Natur durch eine höhere Kraft (Uebernatur) ohne weiteres identificirt und somit den ihm obliegenden Beweis erschleicht.

2) Daß uns ein solches Versehen nicht zur Last fällt, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Hingegen sei hier bemerkt, daß es sich thatsächlich nicht so verhält, wie der Ung. angibt. Haben wir doch oben (S. 216. 222) gesehen, daß er den Begriff der Ergänzungsbedürftigkeit eben darauf baut, daß die menschliche Natur durch die göttliche Gnade

einigung mit Gott gelangen sollte, zu welcher geschöpfliche Kraft sich nicht zu erschwingen vermag" (S. 797). Ein

---

auch „innerhalb ihrer eigenen Sphäre und in der Richtung auf ihr natürliches Endziel vervollkommnet, ergänzt" wird. Sodann wissen wir, daß er im Interesse seiner Auffassung des Verhältnisses der Philosophie sowie aller andern weltlichen Wissenschaften zum Dogma die Ergänzungsbedürftigkeit menschlicher Natur durch die übernatürliche Offenbarung behauptet. Nun gehören die weltlichen Wissenschaften, beziehungsweise ihr Anbau und Betrieb doch sicherlich nicht zum übernatürlichen Endziel des Menschen, sondern zu dessen weltlichem Ziel. Folglich behauptet er die Ergänzungsbedürftigkeit der menschlichen Natur durch die „Uebernatur" auch bezüglich auf das letztere Ziel des Menschen. Allerdings unterscheidet er diese Ergänzungsbedürftigkeit von der hinsichtlich des übernatürlichen Endziels. Die letztere ist ihm eine wesentliche und schlechthin nothwendige, die erstere nicht; aber für unwesentlich und nicht nothwendig kann er jene doch nicht erklären, weil sonst seine Theorie in Betreff jenes Verhältnisses in sich selbst zusammenfiele. Folglich steht die Sache in letzterer Beziehung so. Um diese Theorie zu stützen, wird die Ergänzungsbedürftigkeit menschlicher Natur durch die Uebernatur auch bezüglich ihres natürlichen Endziels behauptet. Um aber den hiegegen erhobenen Einwurf zu pariren, daß nämlich unter jener Voraussetzung die Gnade nicht mehr als ein donum supernaturale et mere gratuitum erscheine, und diese Voraussetzung somit dogmatisch unhaltbar sei — wird die Behauptung aufgestellt, daß die menschliche Natur der göttlichen Gnade nur bezüglich auf ihr übernatürliches Endziel wesentlich bedürfe. Das ist in der That eine „Zwickmühle" oder, wie die Logiker sagen, ein circulus vitiosus, so lange es nicht gelingt, den Unterschied zwischen wesentlicher Ergänzungsbedürftigkeit und einer solchen, die dieß nicht ist, ohne jedoch unwesentlich zu sein, klar zu machen. Das (Bd. 51. S. 904 A.) Angegebene würde hiezu allerdings ausreichen. Man kann sagen: die übernatürliche Offenbarung ist schlechthin nothwendig, um zur Erkenntniß der die Vernunft übersteigenden Wahrheiten zu gelangen, wo hingegen der Mensch zur Erkenntniß der Vernunftwahrheiten selbst durch seine eigene Vernunft gelangen kann, aber „leichter und sicherer" mit Hülfe der Offenbarung dazu gelangt. Das geben auch wir zu. Allein das genügt jener Theorie nicht, sie fordert mehr. Sie verwirft jeden Versuch,

solches Endziel habe Gott dem Menschen wirklich angewiesen, und es sei dies ein donum mere gratuitum gewesen, weil auch ohne dasselbe oder die Möglichkeit seiner Erreichung (also ohne die göttliche Gnade) „die menschliche Natur vollständig gewesen" wäre. Auch er behaupte: status naturae purae est possibilis, „d. h. es hätte der Mensch in einem Zustand geschaffen werden können, in welchem er die Gnadengaben nicht besessen hätte, womit ihn Gott thatsächlich ausgestattet hat." Was nun von dem Endziel gelte, das müße auch von den Mitteln behauptet werden, die zur Erreichung desselben nothwendig sind. „Ist demnach — so schließt er — jenes ein übernatürliches, so bleibt auch die Gnade, d. i. das nothwendige Mittel zu seiner Erreichung etwas übernatürliches, ein donum superadditum, obgleich die menschliche Natur der Ergänzung durch dieselbe wesentlich bedarf[1]."

„die Philosophie auf sich allein zu stellen", sie läugnet, daß außer und unabhängig vom Glauben wahre Philosophie möglich sei. Die Unterscheidung von wesentlicher, schlechthin nothwendiger Ergänzungsbedürftigkeit und einer andern, die nicht wesentlich, nicht schlechthin nothwendig ist, ist nicht das Entscheidende. Dieß ist vielmehr der Begriff der Ergänzung oder Vervollständigung, welcher auf die menschliche Natur bezüglich ihres natürlichen Endziels wie auf sie bezüglich ihres übernatürlichen Endziels angewendet wird.

1) Von uns unterstrichen. — Der Ung. drückt sich (was wir hier bemerken wollen, damit der Leser den schwankenden Ausdruck nicht uns zur Last lege) über das Verhältniß der Gnade zur Natur nicht immer gleichmäßig aus. Constant ist die Bezeichnung Ergänzung, Vervollständigung. Weil er aber die Natur nicht bloß bezüglich auf ihr übernatürliches Endziel sich ergänzt denkt durch die Gnade — wiewohl er das eben behauptet hat — sondern ausdrücklich erklärt, „daß auch bezüglich der Erkenntniß rein natürlicher Wahrheiten unsere Vernunft durch die übernatürliche göttliche Offenbarung ergänzt wird"

Daß die menschliche Natur oder bestimmter, der creatürliche Mensch der Gnade Gottes wesentlich bedarf, in dem Sinne, daß sie die unumgängliche Bedingung zur Realisirung seines übernatürlichen Endziels ist, darüber kann unter katholischen Theologen kein Streit sein. Der Streit, der uns beschäftigt, dreht sich um eine andere, viel bestimmtere Frage. Das ist die Frage: ob die menschliche Natur der Ergänzung, Vervollständigung durch die Gnade zu jenem Zwecke wesentlich bedürfe, d. h. ob die ihm hiezu nothwendige Gnade als Ergänzung, Vervollständigung der Natur zu denken sei. Man sollte glauben, der Ung. müße die Frage selbst verneinen, da er ja, wie wir gesehen haben, ausdrücklich erklärt, daß die menschliche Natur auch ohne jenes Endziel oder die Möglichkeit seiner Erreichung, also ohne die göttliche Gnade, vollständig gewesen wäre und folglich nicht erst durch sie vervollständigt oder ergänzt zu werden brauchte. Die possibilitas

---

(hist.-pol. Bl. Bd. 51. S. 903. A.); so sieht er sich genöthigt, die letztere Ergänzungsbedürftigkeit von der erstern zu unterscheiden und die erstere als „wesentliche und schlechthin nothwendige" Ergänzung zu bestimmen. Das drückt er auch so aus: die menschliche Natur bedarf wesentlich einer Ergänzung oder eine solche ist ihr wesentlich nothwendig. Wollte nun damit nur dieß gesagt werden, daß die Gnade der menschlichen Natur nicht etwa nur behülflich oder förderlich sei, um ihr (übernatürliches) Endziel desto leichter und sicherer zu erreichen (wie Pelagius lehrte, ohne jedoch ein übernatürliches Endziel anzuerkennen), sondern daß sie conditio sine qua non, in solchem Sinne ihr wesentlich nothwendig sei; so wäre das die katholisch-kirchliche Lehre, und es bliebe nur der Ausdruck Ergänzung, Vervollständigung als zu äußerlich, sinnlich und der Sache nicht angemessen zu tadeln. Allein der Ung. geht weiter. Dieser Ausdruck gilt ihm als die eigentlichste und wahrste Bezeichnung der Gnade in ihrem Verhältniß zur Natur, und so stellt er einen Gedanken auf, der neu, eigenthümlich und der alten Theologie ganz fremd ist.

status naturae purae, d. h. dieß, daß die menschliche Natur bestehen konnte, ohne daß ihr Gott eine höhere Bestimmung und das Mittel zu ihrer Erreichung verlieh, will und muß er behaupten, weil er sonst die ursprüngliche göttliche Gnade als ein donum supernaturale et mere gratuitum (welche doppelte Eigenschaft ihr die ganze alte Theologie unbestritten zuschreibt) nicht anzuerkennen vermöchte. Diese possibilitas status naturae purae bedeutet aber eben die Vollständigkeit der menschlichen Natur ohne die Gnade, folglich dieß, daß sie nicht vervollständigungs- oder ergänzungsbedürftig war. Und das ist es eben, was wir ihm entgegengehalten, und warum wir uns gegen seine Auffassung der Gnade als Ergänzung oder Vervollständigung der Natur erklärt haben. Diesen unsern Einwurf, weit entfernt, ihn entkräften zu können, muß er vielmehr in der angegebenen Weise hier selbst bestätigen. Weil er aber ein besonderes Interesse hat, den Begriff der Ergänzungsbedürftigkeit menschlicher Natur aufzustellen, ein Interesse, das in dem Inhalte des Dogmas selbst keine Vertretung findet; so scheut er sich nicht, diesem Interesse zu lieb mit dem Dogma in Widerspruch zu treten. In wirklich naiver Weise reiht er zwei Bestimmungen, die sich gegenseitig ausschließen, in dem Satze ganz unbefangen aneinander: das übernatürliche Endziel ist ein donum gratuitum und das Mittel dazu, die Gnade, ein donum supernaturale obgleich die menschliche Natur der **Ergänzung** durch dieselbe wesentlich bedarf!

Der Ung. sagt (S. 797. 798), er behaupte die wesentliche Bedürftigkeit menschlicher Natur nur bezüglich auf ihr übernatürliches Endziel, nicht auf das natürliche; würde er das letztere behaupten, dann hätte ich Recht, dann

wäre die Gnade kein donum superadditum, sondern „ein nothwendiger Mitbestandtheil menschlicher Natur.“ Allein wenn, wie hiemit anerkannt wird, das Endziel, zu welchem die Gnade gegeben ist, über den Begriff und das Wesen derselben entscheidet, wenn also, weil das Endziel ein übernatürliches, auch die Gnade ein übernatürliches Mittel, folglich der menschlichen Natur nicht simpliciter, sondern lediglich ad hoc nothwendig ist (da die Natur ja ohne dieses Endziel oder die Möglichkeit seiner Erreichung vollständig gewesen wäre): so folgt ja daraus mit Evidenz, daß sie nicht als Ergänzung oder Vervollständigung der Natur gefaßt werden kann. Somit hat der Ung. auch in diesem Falle Unrecht und mein Vorwurf ist auch unter dieser Voraussetzung wohlbegründet. Wenn er diesen meinen Vorwurf daraus ableiten will (S. 799), daß ich zwischen natürlichem und übernatürlichem Endziel „nicht gehörig unterscheide“, so ist das eine leere Ausflucht. Das gerade Gegentheil von dem, was er hier behauptet, ist die Wahrheit. Ich mache vollen Ernst mit diesem Unterschied und führe ihn consequent durch; mein Gegner aber statuirt ihn in actu primo, um ihn in actu secundo wieder aufzuheben.

Mit dem Unlogischen seines Raisonnements verbindet der Ung. eine Art der Polemik, die man schwerlich als eine rechtmäßige bezeichnen kann. Einen characteristischen Beleg dafür bieten uns die Worte, mit denen er seine im Vorstehenden von uns durchgegangene Lucubration über „Natur und Uebernatur“ schließt. Es ist nicht zufällig, sondern beruht auf Methode, wenn er wie hier, so immer am Schlusse eines Artikels am unverhohlensten, schärfsten und gehässigsten sich ausspricht. Dort also sagt er (S. 800):

„Weil es ein Uebernatürliches in der Welt gibt, weil dem Menschenleben durch Gott ein Endziel gesetzt ist, das Niemand mit bloß natürlicher Kraft zu erreichen vermag, eben deßhalb muß dem natürlichen Vernunft- und Willensvermögen das Princip einer höhern Thätigkeit hinzugefügt, jenes durch letzteres ergänzt werden“ [1]). Das ist sein Schluß. Wir schließen im Anschluß an die alte Theologie: eben deßhalb muß dem natürlichen Vernunft- und Willensgebrauch des Menschen die übernatürliche Gnade Gottes zuvor- und zu Hülfe kommen (s. ob. S. 213 f., dazu Trid. sess. VI. cap. 16). Daß also eine göttliche Mittheilung zu der dem Menschen von Gott geschöpften Natur hinzukommen müsse (donum naturae superadditum), die besondere Liebe Gottes zu seiner allgemeinen (ob. S. 207), ist außer Streit. Daß aber diese Mittheilung, diese göttliche Gnadengabe als Ergänzung oder Vervollständigung der Natur zu fassen sei, das ist die besondere Meinung des Ung., die er nicht beweist, die er vielmehr als mit der Anerkennung der übernatürlichen Gnade von selbst gegeben einfach unterstellt. Das nennen die Logiker eine subreptio, eine Erschleichung des Beweises. Wenn nun der Ung. auf jene Worte hin also fortfährt: „Wer diese Ergänzungsbedürftigkeit unserer Natur“ (d. h. also seine Ansicht von der übernatürlichen Gnade im Verhältniß zur Natur) läugnet, der läugnet zugleich die Uebernatürlichkeit des menschlichen Endziels, oder behält er auch wohl aus guten Gründen [2]) den Ausdruck „übernatürlich bei, so

1) Von uns unterstrichen.

2) Von uns unterstrichen. — Man sieht hieraus wiederum (ob. S. 182,) was es mit der Versicherung des Ung. auf sich hat: jede Absicht einer persönlichen Verdächtigung des Tübinger Dogmatikers sei ihm durchaus fern gelegen.

kann derselbe bei ihm doch nicht den Sinn haben, welchen die Kirche damit verbindet." Also wer seine Ansicht von der übernatürlichen Gnade nicht theilt, eine Ansicht, die er weder aus der Natur der Sache, noch durch Auctoritäten auch nur einigermaßen reell beweisen kann — den beschuldigt er, das Uebernatürliche im Sinne der Kirche zu läugnen oder doch ein heuchlerisches Spiel mit dem Worte zu treiben! Das ist keine redliche Polemik.

II.

Die gegnerische Darstellung und Bekämpfung unserer Lehre.

1. Pelagianismus oder Augustinismus?

Schon in seinem ersten Artikel (Bd. 51. S. 919 ff.) nahm der Ung. allerlei Anläufe, aus abgerissenen und nicht einmal durchgängig treu wiedergegebenen Stellen meiner Abhandlung in der Quartalschrift den Beweis zu führen, daß ich in der Lehre vom Glauben und der Gnade mindestens semipelagianisire. Diese seine Ausfälle haben wir als falsche Anklagen oder schlechte Consequenzen zurückgewiesen (Antikritik S. 68 ff. vgl. S. 52 ff.). Statt sich nun gegenüber diesen Nachweisungen Punkt für Punkt zu vertheidigen, findet er es gelegener, in unsern übrigen Schriften nach neuen Stellen sich umzusehen und dieselben in der uns schon bekannten Weise für seinen Zweck, die Aufrechterhaltung jenes Bezichts, zu bearbeiten. Worte und Sätze, die nach seiner Methode ausgezogen und behandelt oder vielmehr mißhandelt zur Verdächtigung unserer Theologie

sich eignen, lassen sich unschwer auffinden; ja im Grunde dürften wir kaum eine über das Gewöhnliche sich erhebende Aeußerung nahmhaft machen können, die spröd genug wäre, um seiner Methode den Dienst zu versagen. Nichts ist leichter, als mittelst eines regellosen und willkührlichen Verfahrens jeden theologischen Schriftsteller, und wäre er der glaubenstreueste und wissenschaftlich bewährteste, zu chikaniren und mit Anklagen zu überhäufen. Haben wir doch in der neuesten Zeit es erlebt, daß dem gefeiertsten Scholastiker, dem hl. Thomas, eine ganze Reihe von Häresien nachgewiesen werden wollte. Es kommt also nur darauf an, ob unser Gegner seine Polemik fortspinnen will; an Zeug dazu kann es ihm nie fehlen. Einen solchen Gegner aber, mit dem man nie fertig werden kann, ist man berechtigt, ja genöthigt schließlich kurz abzufertigen.

Unser Gegner will abermals und des weitern zeigen, daß ich keineswegs auf dem Augustinisch-Thomistischen Standpunkt stehe (Bd. 52. S. 848), daß meine Auffassung des Uebernatürlichen vielmehr eine solche sei, „welche selbst Molina zu lax findet" (S. 927). Um diese seine Verdächtigung und Anklage zu begründen, beginnt er mit einer Unwahrheit und Täuschung zugleich. „Daß die menschliche Vernunftkraft, um zu ihrer natürlichen Thätigkeit befähigt zu werden, durch ein höheres Licht gehoben, gestärkt oder ergänzt[1]) werden müsse", diese seine Lehre sei mir mißliebig und ihr trete ich entgegen — sagt er (S. 848). Allein, daß die menschliche Vernunft, um zu ihrer übernatürlichen Thätigkeit befähigt zu werden, durch ein höheres Licht gehoben, gestärkt wer-

1) Von uns unterstrichen.

den müsse: das lehre ich selbst so entschieden als irgend ein katholischer Theologe, und ich weise deßhalb jene Behauptung als thatsächliche Unwahrheit zurück. Daß aber die zu jenem Zweck nothwendige Erhebung und Stärkung der natürlichen Vernunft als Ergänzung ihrer Natur zu fassen sei: das bestreite ich, und das lehrt auch kein Theologe der Vorzeit. Indem nun der Ung. diese beiden ganz verschiedenen Punkte zusammenfließen läßt, macht er sich zugleich einer Täuschung, eines Sophisma schuldig. Nicht das Dogma der Kirche oder die Lehre der alten Theologie wird von uns in Frage gestellt, sondern seine Auffassung desselben. Als ehrlicher Polemiker mußte er seine Auffassung als mit der kirchlichen Lehre und der Anschauung der alten Theologen zusammenfallend, die meinige aber als damit im Widerspruch stehend nachweisen. Aber was thut er? Er unterstellt einfach und ohne weiteres seine Auffassung der kirchlichen und entstellt unsere Lehre: das sind die beiden Hebel, mit denen er operirt. Das Folgende wird weitern Beweis dafür erbringen.

Unter Berufung auf Thomas (1. 2. q. 109. a. 1) und im Anschluß an seine Worte sage ich (Antikritik S. 19): „Wenn die menschliche Vernunft in den Besitz dieser (der geoffenbarten) Wahrheit gelangen soll, so ist eben die göttliche Offenbarung derselben nothwendig, jenes Gnadenlicht, jenes lumen fortius, wovon Thomas in der oben angezogenen Stelle spricht.“ Diese unsere Aeußerung legt der Ung. dahin aus: daß die menschliche Vernunft, um in den Besitz jener Wahrheit zu kommen, eben lediglich der (äußern) göttlichen Offenbarung derselben bedürfe, diese sei (nach uns) jenes lumen fortius, von dem Thomas spreche; es bedürfe also (nach uns) „außer jener För-

derung unserer natürlichen Erkenntniß durch die bloße Thatsache der göttlichen Offenbarung nicht noch einer andern Erleuchtung des menschlichen Geistes, welche eben als Ergänzung seiner natürlichen Kraft gedacht werden muß" [1]) (S. 849). Was er damit insinuiren will, ist deutlich: jene Aeußerung enthält pelagianisches Gift. Um dieser Anschuldigung den rechten Nachdruck zu geben und ihren Eindruck auf die Leser zu schärfen, ergeht er sich sofort in einer sonst ganz überflüssigen umständlichen Nachweisung der allbekannten Thatsache, daß der hl. Augustin den pelagianischen Gnadenbegriff als unzureichend zurückweise, daß er mehr als nur äußere Offenbarung der Wahrheit, wodurch dem Menschen kund gethan und seinem Geiste offenbar gemacht werde, was nach Gottes Willen zu thun und zu lassen sei; daß er Gnade im engern Sinne (innere, übernatürliche Gnade) als inspiratio dilectionis, ut cogitata (das durch Offenbarung als Gottes Wille Erkannte) sancto amore faciamus im Namen des christlich-kirchlichen Glaubens gefordert habe (S. 850 ff.). Hierauf ist nun ganz einfach zu sagen, daß unsere obige Aeußerung mit den Worten des hl. Thomas gegeben ist und nichts anders sagen will, als Thomas gesagt hat. Wir haben den Worten desselben nur das Wort Offenbarung beigefügt, um seinen Gedanken bestimmter dahin wieder zu geben, daß göttliche Offenbarung nöthig sei, damit überhaupt jene höhern Wahrheiten für den Menschen da seien, und daß das lumen fortius, das Thomas an jener Stelle ausdrücklich als lumen fidei und lumen gratiae bezeichnet, daß also die göttliche Erleuchtung, die inspira-

1) Von uns unterstrichen.

tio des hl. Geistes (cf. Trid. sess. VI. can. 8), die innerlich wirkende übernatürliche Gnade Gottes nöthig sei, damit er sie gläubig ergreife. Es ist daher nichts als eine willkührliche Mißdeutung unserer Worte, wenn der Ung. unterstellt, daß wir lediglich nur äußere Offenbarung fordern, damit der Mensch in den Besitz der höhern Wahrheit komme und an sie glaube — denn in diesem bestimmten Sinne faßt er offenbar den Ausdruck: in den Besitz derselben gelangen. Das lumen fortius, lumen gratiae steht dem lumen intellectus naturalis zur Seite, und es ist daher, wie dieses, etwas Innerliches, nicht bloß äußere Darbietung oder Offenbarung der Wahrheit. Nimmt er also an, daß wir Offenbarung und lumen fortius gleichsetzen, so darf er nicht unterstellen, daß wir eine bloß äußere Offenbarung meinen.[1]; nimmt er aber an, daß wir Offenbarung und lumen gratiae unterscheiden, so gilt das vorhin Gesagte. In beiden Fällen erweist sich seine Auslegung als Mißdeutung und Entstellung unserer Aeußerung[2].

1) Erklären wir doch S. 90 unserer Antikritik dieses lumen fortius ausdrücklich als „übernatürliche Erleuchtung".

2) S. 853 A. macht der Ung. den Versuch, die corrupte Anführung einer von ihm unter Anführungszeichen mitgetheilten Stelle der Quartalschrift zu rechtfertigen. Er habe die darin enthaltene Verweisung auf eine andere Stelle derselben nur deßhalb ausgelassen, weil durch sie die Bedenken nur bestätigt würden, die die Stelle einflöße. Aber das ist eben nicht wahr. Gesetzt jedoch es wäre wahr, warum ökonomisirte er mit dem Raum der hist.-pol. Blätter in so ungewöhnlicher Weise? Oder sollen wir an eine großmüthige Schonung von seiner Seite glauben? Was meine Anführung eben dieses Citats der Quartalschrift in der Antikritik betrifft, so hebt sie die Worte ganz getreu aus, auf die es dabei ankommt, weßhalb auch er dieselbe seinen weitern Argumenten hier zu Grund legt. Mithin hinkt der Vergleich seines Verfahrens mit dem meinigen, und es ist ohne allen Grund, wenn er sie gegen einander compensiren will.

Man könnte darüber staunen, daß der Ung. der angeführten Ausführung zwei Stellen aus unserer Abhandlung in der Quartalschrift, in welchen die eben erhobene Beschuldigung ihre ausdrückliche Widerlegung findet, auf dem Fuße folgen läßt. Aber man bemerkt alsbald, daß er dieß aus Vorsicht, gewitzigt durch die scharfen Winke, die ihm in dieser Richtung unsere Antikritik (S. 85 f.) gegeben, und im Vertrauen auf seine Kunst, auch der unverdächtigsten Stelle eine schiefe Wendung geben zu können, unternommen hat. Diese Stellen lauten, und zwar die erste: „der Gläubige ist sich nicht bloß der Thatsache einer göttlichen Offenbarung und der Leitung und Bewegung seines Geistes und Willens durch Gottes Gnade, sondern zugleich seiner eigenen natürlichen Vernunft- und freien Willensthätigkeit bewußt"; die zweite: „das katholische Dogma spricht unzweifelhaft und sehr bestimmt dieß aus, daß die Vernunft gläubige Vernunft wird, nicht ohne daß sie sich als natürliche Vernunft bethätigt auf Grund der äußern Offenbarung oder Evangeliumsverkündigung und der innerlich wirkenden Gnade Gottes" [1]). Wir lehren also, daß zu der äußern Offenbarung die innerlich wirkende göttliche Gnade hinzukommen müsse, damit der Mensch glaube, daß die Gnade der Grund unseres Glaubens, und unsere eigene Vernunft- und Willensthätigkeit nur conditio sine qua non sei (vgl. Quartalschrift S. 592. A. 1, worauf wir an der zweiten ausdrücklich hingewiesen haben), oder was dasselbe ist, daß die göttliche Gnade den Glauben wirke während wir mitwirken (vgl. Antikritik S. 87). Diese wahrlich doch kaum miß-

1) Quartalschrift 1862. S. 555.

verständlichen Stellen also führt der Ung., nachdem wir ihn in unserer Gegenschrift darauf verwiesen haben, nun selbst an, um daran die Frage zu knüpfen, was ich unter der „innerlich wirkenden Gnade Gottes“, der „Leitung und Bewegung unseres Geistes und Willens durch Gottes Gnade“ verstehe. Darauf komme alles an (Bd. 52. S. 855). Sofort argumentirt er also. Da ich von einer „Ergänzung, Steigerung unserer natürlichen Kraft durch die Gnade“ nichts wissen wolle, so werde sich die „innerlich wirkende Gnade“, die „Leitung und Bewegung unseres Geistes und Willens durch Gottes Gnade“ auf eine innerliche Kundgebung und eine an den Willen ergehende Aufforderung, dem Kundgegebenen beizustimmen, beschränken, und unter Gnade daher nichts anderes zu verstehen sein, als was Pelagius so nannte, nämlich lex et doctrina. Da nun dieser Gnadenbegriff von Augustin verworfen sei, so könne meine Lehre nicht Augustinisch heißen. Also weil ich die Gnade nicht als Ergänzung der Natur fasse, so muß ich mich zu dem pelagianischen Gnadenbegriff bekennen, so beschränkt sich die innerlich wirkende Gnade, von der ich spreche, auf die pelagianische Lehre von lex und doctrina, d. i. göttliche Gesetzgebung durch Moses und göttliche Offenbarung durch das Evangelium Christi. Sie bezeichnete Pelagius als Gnade, indem er nur eine äußerlich anklingende, keineswegs aber auch eine innerlich wirkende, den Geist übernatürlich erleuchtende und den Willen mit Liebe zum Guten erfüllende Gnade anerkannte. Daß jene Wendung eine rein sophistische und diese Deutung eine ganz willkührliche und gewaltsame sei, leuchtet dem Leser wohl ohne meine Bemerkung von selbst ein. Es kommt aber noch hinzu,

daß die der zweiten Stelle in der Quartalschrift beigefügte weitere Erklärung (von der der Ung. aber weder Notiz genommen noch gegeben hat) die kaum gedachte Deutung völlig unmöglich macht [1]. Somit bin ich vollauf berechtigt, jene Verdächtigung meiner unzweideutig vorgetragenen Lehre für eine unentschuldbare Kalumnie zu erklären.

Dem Ung. konnte nicht entgehen, wie gewagt es sei, meine Lehre des Pelagianismus zu zeihen. Aber er weiß sich zu helfen. Er wisse recht wohl, sagt er (S. 855 f.), daß ich gegen eine solche Abschwächung des göttlichen Gnadeneinflusses (wie er sie mir gleichwohl aufbürdet) ausdrücklich mich verwahre. Man brauche nur S. 1061 meiner Dogmatik zu lesen, wo ich mich ausdrücklich zu dem Augustinischen Gnadenbegriff bekenne. Ich wolle Augustinisch lehren, darüber bestehe kein Zweifel. Allein was helfe der Anschluß an die Augustinische „Ausdrucksweise", was helfe die wiederholte Betheurung, daß ich auf Augustinischem Standpunkt stehe, wenn doch die nothwendige Voraussetzung dieses Standpunkts von mir verworfen werde. Aber wo und wie geschieht das von mir? Ich be-

1) Ich fahre nämlich an jener Stelle (Q.-Schrift S. 572) in der Absicht, das Ineinandergreifen der den Glauben wirkenden Gnade und unserer eigenen Mitthätigkeit zu constatiren, also fort: „Denn die übernatürliche Offenbarung hebt die natürliche, das Evangelium Christi die Vernunftwahrheit nicht auf, sondern setzt sie voraus, und die innerlich wirkende Gnade Gottes tritt dem natürlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch des Menschen nicht entgegen, sondern fordert ihn heraus (als gratia excitans) und nimmt die Mitwirkung desselben in Anspruch (als gratia cooperans). Das ist die ausgesprochene Lehre des Tridentinums": Vgl. Conc. Trid. sess. 6. cap. 5. can. 4 (So habe ich das Citat der Q.-Schrift in der Antikritik S. 69 berichtigt).

kämpfe, sagt er, „aus allen Kräften die Lehre von der Nothwendigkeit einer Ergänzung unserer natürlichen Kraft durch die Gnade"; in der Annahme dieser Nothwendigkeit aber wurzele die Augustinische Anschauung, mit ihr stehe und falle sie. Also abermals das alte sophistische Spiel! Die Nothwendigkeit der innerlich wirkenden, den Willen mit Liebe (Wohlgefallen, delectatio) zum wahrhaft Guten und zu allem guten Wollen bewegenden Gnade, jener Gnade, die uns den Geist des Glaubens und der Liebe einhaucht, setzt er gleich der Nothwendigkeit einer (wesentlichen) Ergänzung unserer natürlichen Kraft durch die Gnade oder Uebernatur, wie der beliebte moderne Ausdruck lautet. Wenn das die Augustinische Anschauung ist, dann allerdings weiche ich von ihr ab. Aber das ist sie eben nicht. Von ihr findet sich bei Augustin auch nicht die leiseste Spur. Augustin ist viel zu sehr ein Mann des Geistes, um sich zu solcher äußerlichen und sinnlichen Auffassung bekennen zu können. Gleichwohl soll ich eben deßhalb, weil ich solcher Anschauung entgegentrete, mich „nur in rein äußerlicher Weise an die Augustinisch-Thomistischen Lehrbestimmungen anschließen" [1]).

So der Ungenannte.

Ich will nun die Stelle aus meiner Dogmatik, die derselbe stillschweigend zu übergehen nicht für räthlich befunden hat, in ihrem ganzen Umfang hiehersetzen. Nicht als ob sie allein gegen seine Anschuldigungen laut protestirte: meine ganze Dogmatik, alles, was ich je gelehrt habe, legt Zeugniß gegen ihn ab. Aber ich führe diese Stelle an, weil sie die Summe der Augustinischen Gnaden-

---

1) Vgl. Antikritik S. 90 ff.

lehre und den Kern seiner Auffassung des Verhältnisses der Gnade zur Natur in einem kurzen Ausdruck zusammenfaßt, und schicke nur noch die Bemerkung voraus, daß das, was ich hier unter Berufung auf Augustin und im engsten Anschluß an seine Sprache vortrage, in meinem eigenen Namen gesagt, meine eigenste Ueberzeugung ist.

Die Stelle lautet also: „Es muß von dem allgemeinen Unterschied von Natur und Gnade zu dem speciellen von äußerer und innerer Gnade fortgeschritten, und in dieser letztern das eigentlichste und unmittelbarste Wesen der Gnade erkannt werden"[1]. In seiner ganzen Schärfe wurde dieser Unterschied erst durch Augustin zur Geltung gebracht, nachdem er in der frühern Kirchenlehre noch nicht sehr ausdrücklich zur Sprache gekommen, von Pelagius aber geradezu geläugnet worden war. In seinem Glauben weiß der Christ von einer göttlichen Gnade, die verschieden ist von der Natur, d. i. der schöpferischen Ausrüstung mit den höchsten Gaben der Vernunft und Willensfreiheit, verschieden auch von dem göttlichen Gesetz, durch welches uns Gott kund thut, was wir thun und lassen sollen,[2] verschieden ebenso von dem Evangelium als Verheißung der Sündennachlassung um Christi willen, verschieden endlich von dem Beispiele der Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie es uns Christus in seinem Leben gegeben hat[3]. Diese Gnade ist nicht etwas

1) Wir erlauben uns gegenüber einem Gegner, wie wir ihn niemals vermuthen konnten, wie wir ihn aber doch nun gefunden haben, diese Worte zu betonen.

2) S. die vorige Anmerkung.

3) Die beigefügten Belege aus Augustinus Schriften, die in der Dogmatik aufgeführt sind, lassen wir hier und im Folgenden hinweg. Der Leser möge sie dort nachsehen.

nur äußerlich anklingendes, sondern eine innerlich eindringende, die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgießende, die Begierlichkeit des Fleisches austilgende göttliche Kraft, zufolge der wir nicht bloß können oder leichter thun, sondern auch wirklich wollen [1]), was wir sollen, und ohne die wir nie so wollen, wie wir sollen. Am klarsten ist der Begriff der innern göttlichen Gnade ausgesprochen in dem Wort: der Geist des Glaubens und der Liebe wird uns vom hl. Geiste eingehaucht. In solchem Sinne nennt der Apostel (Röm. 1, 16) das Evangelium Jesu Christi eine Kraft Gottes zum Heile. Wer vom Geiste des Glaubens und der Liebe, d. i. von dem Geiste Gottes getragen wird oder beseelt ist, der ist ein Kind Gottes und in Hoffnung Erbe des ewigen Lebens (Conc. Trid. sess. VI. cap. 7. Tit. 3, 5—7, vgl. Joh. 17, 3)."

Die hier vorgetragene Lehre ist wie dem Buchstaben so dem Geiste nach die Augustinische. Daß ihr die Anschauung der göttlichen Gnade als Ergänzung der Natur und natürlichen Kräfte fremd, daß sie von einer ganz andern, höhern und geistigern Anschauung getragen ist, leuchtet unmittelbar ein. Nimmt man nun hinzu, wie der Ung. seine Anschauung aus Augustins Schriften in keiner Weise zu begründen vermag [2]); so kann kein unbefangener und denkender Leser im Zweifel sein, wie die Behauptung, daß ich mich nur äußerlich und im Ausdruck an Augustin anschließe, er hingegen dessen Geist und Gedanken huldige, zu würdigen sei. In der Abhandlung der

---

1) D. i. Neigung, Liebe, Wohlgefallen haben und sofort wirklich wollen.

2) Die oben (S. 215) zu solchem Behuf von ihm herbeigezogene Stelle besagt, wie wir gesehen haben, etwas ganz anderes.

Quartalschrift aber stelle ich, wie gezeigt, das Verhältniß der Gnade zur Natur im engsten und getreuesten Anschluß an die Bestimmungen des Tridentinums dar, dem die Anschauung der Gnade als Ergänzung der Natur ebenso fern abliegt, wie dem hl. Augustin. Somit glauben wir den Beweis geliefert zu haben, daß die Behauptung unseres Gegners, es gebreche uns an dem rechten Sinn für das Uebernatürliche, wir vertreten eine andere als die Augustinische Grundanschauung und streifen ins Pelagianische hinüber, unter allen gegen meine Lehre gerichteten Anklagen die „bodenloseste" ist [1].

2. Molinismus oder Thomismus?

Daß unsere Grundanschauung in Betreff des Uebernatürlichen von der Augustinischen „gänzlich verschieden" sei, will der Ung. sofort aus unserer Lehre über die natürliche Empfänglichkeit des Menschen für die übernatürliche Gnade Gottes nachweisen (S. 856). Das ist ein Punkt, der zu den schwierigsten und dornenvollsten Lehren der Dogmatik gehört, und so recht dazu angethan ist, der theologischen Chikane den fruchtbarsten Boden zu bieten. Wer ein Interesse hat, Staub aufzuregen, Verwirrung anzurichten und irre zu leiten, wird bei dieser Frage alle Gelegenheit dazu finden. Was den Ung. betrifft, so stimmt er in seiner gegen uns gerichteten Besprechung derselben einen Ton der Sicherheit und Ueberlegenheit, zugleich aber auch eines gewissen herablassenden Wohlwollens wie nirgends sonst an. Er verspricht, in seiner Beurtheilung unserer Stellung zu ihr so

---

1) Vgl. Antikritik S. 82. A.

loyal, mild und unpartheiisch als nur immer möglich zu Werke zu gehen. Nicht einen alten Thomisten, nein! den Molina, welcher seiner ganzen Richtung gemäß „noch am meisten geneigt sein dürfte" unsere Auffassung „glimpflich zu beurtheilen", will er über uns „das Wort geben" (S. 924). Gewiß! mehr können wir von ihm billiger Weise nicht verlangen, und wenn er Wort hält, werden wir nicht zaudern, seine Großmuth und Selbstverläugnung zu preisen. Jedenfalls verpflichten uns diese Verheißungen, unbeirrt durch die Erinnerung an die Geschenke bringenden Danaer, die uns durch sein bisheriges Verfahren so nahe tritt, zur ruhigsten und unbefangensten Prüfung derselben.

Vor allem wollen wir nun dem geneigten Leser den Fragepunkt klar zu machen und zu zeigen suchen, daß die Annahme einer natürlichen Empfänglichkeit des Menschen selbst auf dem Boden der streng Augustinischen Anschauung von der göttlichen Gnade, ihrer Nothwendigkeit und absoluten Wirksamkeit ihre volle Berechtigung hat, und nur vom Standpunkt jenes Augustinismus aus, den die Reformatoren, Bajus und Jansen für den ächten halten, zurückgewiesen wird.

a. Die Augustinische Gnadenlehre geht von zwei Grundsätzen aus: 1. praeparatur voluntas (bona) a deo, d. h. die göttliche Erlösungsgnade kommt unserm Willen schlechthin zuvor (gr. praeveniens) und macht ihn zu einem (übernatürlich) guten, indem sie — unter unserer Mitwirkung — den Glauben an Christum in uns wirkt, ein neues Leben des Geistes in uns schafft und erhält und uns so unserer ewigen (übernatürlichen) Bestimmung zuführt. 2. gratia non secundum merita datur, d. h. die

Gnade Gottes in Christo, in deren Kraft wir glauben, gerechtfertigt werden, in der Gerechtigkeit bis ans Ende ausdauern und das ewige Leben erlangen, ist ein donum mere gratuitum, ein aus dem freien Wohlwollen Gottes entspringendes Geschenk, dem auf unserer Seite keinerlei Würdigkeit oder Verdienst entspricht. Diese beiden Sätze schließen sich gegenseitig ein; aus dem ersten folgt der andere und aus diesem jener. Der erste Satz wird von Augustin und der Kirche noch näher (gegen die Semipelagianer) [1]) dahin bestimmt, daß auch der allererste wirkliche Anfang des Glaubens, die wenn auch noch so schwache Neigung des Willens zum Glauben (credulitatis affectus), also alles Verlangen, Anklopfen, Bitten um die Glaubensgnade, daß mit einem Wort jedes wirkliche Einlenken auf den Weg der Gerechtigkeit, durch die wir vor Gott bestehen, und des Lebens, durch das wir in Gott selig werden, der zuvorkommenden göttlichen Gnade zu verdanken sei. In diesem Sinne erklärt Augustin das apostolische Wort: quid habes, quod non accepisti? In demselben Sinne erklärt er das vorausgehende, die Mehrheit und Verschiedenheit der Menschen in religiöser Beziehung ins Auge fassende Wort: quis te discernit? d. h. woher kommt es, daß Du unter Vielen berufen bist? Deine Erhebung über die gemeine Masse der Sünder, die auf einem göttlichen Rathschluß beruht, ist das Werk der göttlichen Gnade; alles, was dich wirklich über die Sünde hinwegbringt, von ihr trennt, ein neues Leben der Gerechtigkeit in dir begründet, fließt aus dem freien Wohlwollen Gottes dir zu. Mit einem Worte also: die Gnade, das

1) Concil. Arausic. II. cap. 3—7.

freie göttliche Wohlwollen ist das absolute Prius alles frommen, gottgefälligen, verdienstlichen (der ewigen Seligkeit würdigen) Lebens.

Im Gegensatze zu Augustin glaubten die alten Semipelagianer den ersten Anfang des subjectiven Heilswerkes (denn in rein objectiver Beziehung anerkannten auch sie das praevenire der göttlichen Gnade) dem Menschen zutheilen zu müssen, weil sonst die menschliche Willensfreiheit und sittliche Persönlichkeit, wie sie meinten, nicht zur Geltung kämen. Aber sie verstanden unter dem Entgegenkommen des Menschen nicht etwa einen perfecten guten Willen und Glauben, sondern nur schwache und noch schwankende Anfänge, die durch das Zuhülfekommen der göttlichen Gnade wachsen und sich befestigen, nur ein gewisses Wollen, dem aber für sich das Vollbringen fehlt. Das schien ihnen den Gnadenbegriff nicht zu alteriren. Wenn Gott von ganz geringfügigen Leistungen des Menschen Anlaß nimmt ihm so Großes und Herrliches zu verleihen, wie den Glauben und die Gerechtigkeit, so sei solche außer allem Verhältniß mit der menschlichen Leistung stehende Gabe wahrhaft ein Gnadengeschenk. Allein das von ihnen angenommene Verhältniß ist doch seiner Art nach ein solches, wie es zwischen Verdienst und Würdigung oder Belohnung des Verdienstes stattfindet. Ist nun das Gesetz, nach dem sich dieses Verhältniß regulirt, auch nicht das der strengen Gerechtigkeit, und wird somit ein meritum de condigno auf Seite des Menschen nicht angenommen; so ist es doch ein Gesetz natürlicher Billigkeit und Schicklichkeit, und somit die Leistung des Menschen als meritum de congruo — wie die Scholastiker sich ausdrückten — zu betrachten. Und dieß ist dem Sinn und Geist des kirchlichen

Dogma's entgegen. Die Semipelagianer irrten nicht darin, daß sie eine Beziehung der Gnade auf die natürliche Beschaffenheit des Menschen annahmen und einen natürlichen Anknüpfungspunkt für dieselbe im Menschen voraussetzten, sondern das war ihr Irrthum (weil eine Verkümmerung und Trübung des vollen und reinen Gnadenbegriffs), daß sie die göttliche Gnadenwirksamkeit als die Fortführung und Vollendung der vom Menschen ausgehenden Heilsbewegung auffaßten.

In ähnlicher Weise verfuhren später mehrere scholastische Theologen. Durandus, Duns Scotus, Biel und A. bildeten die Theorie aus, daß der Mensch, wenn er von seinen natürlichen Kräften in Vernunft und Willen so gut er es vermöge Gebrauch mache — denn verloren gegangen ist ihm ja das liberum arbitrium durch die Sünde nicht, sondern nur geschwächt und zum Bösen geneigt [1] — eben dadurch auf die Gnade sich vorbereite, disponire und ein meritum de congruo erwerbe. Diese Lehre ist nun zwar nicht eigentlich semipelagianisch, weil das vom Menschen ausgehende Gute als bonum ordinis naturalis von demjenigen, welches seinen Entstehungsgrund in dem göttlichen Gnadeneinflusse hat, ausdrücklich unterschieden wird. Allein die Annahme einer meritorischen Vorbereitung auf den Gnadenempfang schließt solches doch implicite in sich, und steht jedenfalls nicht im Einklang mit der Augustinischen Grundlehre: gratia non secundum merita datur. Der in der Scholastik gäng und gäbe Satz endlich: homini facienti quod in se est, deus non denegat gratiam

1) Conc. Araus. II. capit. 25. Augustin. contr. duas epp. Pelag. lib. I. c. 2. cf. Concil. Trid. sess. VI. cap. 1. can. 5.

ist deßhalb unzulässig, weil er in seiner unbestimmten Allgemeinheit den Semipelagianismus nicht ausschließt.

Etwas ganz anderes ist es, wenn wir von einer bloßen (größern und geringern) Empfänglichkeit des natürlichen Menschen sprechen und dabei alles, was Würdigkeit oder Verdienstlichkeit bedeutet, schlechthin ausschließen. Eine solche bloße Empfänglichkeit kann man behaupten, denn sie steht dem Augustinischen Satze: gratia non secundum merita datur, nicht entgegen; und ebenso wenig dem andern: praeparatur voluntas (bona) a deo, weil sie nicht der Anfang dieses guten Willens, sondern nur eine subjective Voraussetzung für die Bereitung dieses Anfangs durch die Gnade ist. Man muß aber auch eine solche natürliche Empfänglichkeit für die Gnade Gottes behaupten, wäre es auch nur in dem Sinne Luthers, daß man Mensch, menschlicher Natur theilhaftig sein muß, um göttliche Verzeihung und Gnade zum Heil empfangen zu können, für die der Stein, das Thier schlechthin unempfänglich ist. Aber die Voraussetzung bloß menschlicher Natur wo von göttlicher Gnade und Gnadenwirksamkeit die Rede ist, genügt auf dem Standpunkt des katholischen Dogmas nicht. Dieses ist von dem der Reformatoren und der Prädestinatianer überhaupt specifisch verschieden. Darnach aber richtet sich gerade die Entscheidung über die uns vorliegende Frage von der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die übernatürliche Gnade Gottes. Diese Empfänglichkeit als Voraussetzung der Gnade und Gnadenwirksamkeit muß nothwendig anders vom katholischen, anders vom reformatorischen Standpunkte aus bestimmt werden.

Das katholische Dogma in Betreff der Wirksamkeit der Gnade führt mit innerer Nothwendigkeit auf den

Begriff einer persönlichen, activen Empfänglichkeit für die Gnade. Denn ihm zufolge ist diese Wirksamkeit, unbeschadet ihrer Absolutheit, keine den menschlichen Willen necessitirende. Es gibt keine gratia irresistibilis, sondern der Mensch stimmt der Gnade frei zu und wirkt selbst- und freithätig mit (Concil. Trid. sess. VI. cap. 5. can. 4). Das setzt eine entsprechende Willensbeschaffenheit voraus [1]). Oder will man annehmen, daß diese freie Zustimmung und Mitwirkung, wo sie eintritt, etwas rein willkührliches und daher gänzlich zufälliges sei? Das wird Niemand behaupten wollen. Dann muß man aber einräumen, daß sie in den natürlichen Dispositionen der Person irgendwie begründet sei. Aber man verliere die Linie des Dogmas nicht aus dem Auge. Es darf nicht mit Molina gesagt werden, daß die Wirksamkeit der Gnade von der Zustimmung unseres Willens, also von dessen Beschaffenheit ebenso abhängig sei, wie ihre Nichtwirksamkeit von unserer Nichteinstimmung. Die göttliche Gnade ist ex se efficax, aber nicht irresistibilis. Daher ist die Zustimmung

1) Wir erinnern an die oben (S. 210 f.) angeführte Erörterung des hl. Thomas. Er sucht dort gegen den Lombarden auszuführen, daß der Act der übernatürlichen Gottesliebe kein freier und also auch kein verdienstlicher (des ewigen Lebens würdiger) wäre, wenn der hl. Geist ihn unmittelbar, ohne die Vermittlung einer Neigung und Disposition des Willens dazu, in uns bewirkte. Er lehrt somit, daß der hl. Geist diese Neigung des Willens zur Liebe Gottes uns eingieße (charitas infusa) und auf deren Grund und mittelst derselben uns zu den Acten der Gottesliebe bewege. Das gilt analog auch hier. Wenn die erweckende Gnade den Act der Zustimmung unmittelbar in uns bewirken sollte, so könnte das keine freie Zustimmung sein. Um das zu sein, muß eine Neigung dazu im Menschen vorhanden sein, die aber, sofern ja von der erweckenden (nicht von der rechtfertigenden) Gnade die Rede ist, nur eine natürliche sein kann.

ein freier Willensact des Menschen, und als solcher ist er nach der Natur der Sache durch unsere Willensbeschaffenheit vermittelt. Wollte man diese Vermittlung nicht annehmen, so ließe man entweder die Freiheit desselben ganz fallen (s. die vorige Anmerkung) und würde also eine Necessitirung des Willens durch die Gnade lehren, oder man würde sie in die reine Willkühr und in den Zufall setzen, was nur eine andere Weise der Läugnung derselben wäre. Zu demselben Resultat führt die Betrachtung der Austheilung der Gnade. Sie erscheint als ein rein beliebiger und willkührlicher Act des göttlichen Willens und steht im Widerspruch mit der Gerechtigkeit=Unpartheilichkeit Gottes, wenn jeder Zusammenhang derselben mit der natürlichen Verschiedenheit der Menschen in geistig-sittlicher Beziehung in Abrede gezogen wird, zufolge der der Eine im Vergleich mit dem Andern zwar nicht als eine mehr und weniger gute, wohl aber als eine mehr und weniger für das Gute empfängliche Person erscheint. Aber auch hier sei bemerkt, daß diese natürliche Verschiedenheit der Menschen in geistig-sittlicher Beziehung nicht der zureichende Erklärungsgrund, sondern nur ein nicht von der Hand zu weisender Anhaltspunkt sein soll, um den von dem sittlichen Bewußtsein aus sich erhebenden Einwürfen gegen eine in dem vorhin bezeichneten Sinn vorausgesetzte Gnadenaustheilung (Gnadenwahl, Prädestination) zu begegnen und einiges Licht in das undurchdringliche Dunkel des göttlichen Rathschlusses fallen zu lassen.

Die katholische Lehre von der Gnadenwirksamkeit und Gnadenaustheilung, sofern sie die menschliche Willensfreiheit voraussetzt und in Einklang mit jenen beiden gedacht wissen will, führt uns, wie wir gesehen haben, auf den Begriff

der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die übernatürliche Gnade Gottes. Auf eben diesen Begriff werden wir aber auch noch von einer andern Seite her geführt. Was der Mensch vor und unabhängig von der göttlichen Erlösungsgnade durch sich selbst ist, und wie er sich demnach von seiner Seite zu ihr stellt, das richtet sich ganz nach der Anschauung von dem Sündenfall und seinen Wirkungen. Geht man davon aus, daß durch die Sünde alles Licht der Wahrheit in der menschlichen Vernunft erloschen, in dem Willen alle Kraft des Guten erstorben und dem Menschen nichts übrig geblieben sei als die substantielle menschliche Natur; dann kann offenbar von einer persönlichen, activen Empfänglichkeit für die Gnade nur noch in dem schon angeführten Sinne Luthers die Rede sein. Der Mensch kann, weil er eben noch Mensch ist, Gottes Gnade erfahren; er kann sich erleuchten, bekehren, rechtfertigen lassen; denn er bietet der Gnade ein Organ dar, das sehen kann, wenn ihm Licht zugeführt wird, und ein anderes, das am Guten Wohlgefallen haben kann, wenn ihm dasselbe eingeflößt wird. Die göttliche Gnade stellt sich hier als das Princip der Wiederbelebung der geistig und sittlich todten Natur des Menschen dar. Als todte Natur leistet sie keinen Widerstand, sondern sie läßt sich wiederbeleben. Das ist die capacitas passiva der Concordienformel[1]). Und das ist noch nicht die volle Consequenz aus jener Anschauung. Der Mensch ist ihr zufolge nicht bloß alles Guten baar in Vernunft und Willen, sondern gänzlich vom Irrthum erfüllt und von der Sünde beherrscht. Natura enim hominis

1) Formul. Concord. p. 662. (Hase, libri symbol. ecclesiae evang. ed. 2).

est inimicitia adversus deum (Form. Conc. l. c.). So steht der Mensch der göttlichen Gnade, dem Zuge der Liebe des Vaters (Joh. 6, 44 ob. S. 207) repugnans et nolens gegenüber, und diese soll ihn, der sich gleichsam mit Händen und Füßen dagegen sträubt, umwandeln. Hier kann man nicht mehr sagen, daß er sich passiv verhalte, bekehren lasse, sondern während er sich activ dagegen sträubt und sich nicht bekehren lassen will, wird durch die vis major der Gnade sein Widerstand und Widerwille gebrochen. Diese Consequenzen hat bekanntlich Matth. Flacius gezogen.

So gewiß nun die katholische Anschauung von dem Sündenfall sich specifisch von der der Reformatoren unterscheidet, so nothwendig ist es auf ihrem Standpunkte, nicht nur die zuletzt gedachte Stellung des natürlichen Menschen zur Gnade, sondern auch die der Concordienformel zurückzuweisen, und sich zu dem Begriff einer activen, persönlichen Empfänglichkeit zu erheben. Diese Stellung des natürlichen Menschen zu der übernatürlichen Gnade Gottes drückt das Tridentinum sehr klar und bestimmt aus [1]). Die Nothwendigkeit der Annahme einer solchen läßt sich evident nachweisen.

---

1) Conc. Trid. sess. VI. cap. 5: Declarat (ss. Synodus) ipsius justificationis exordium in adultis a dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut tangente deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Dazu can. 4.

Nach dem katholischen Dogma ist durch die Sünde das liberum arbitrium nicht aufgehoben (ob. S. 252), eine necessitas peccandi nicht eingetreten. Ist aber dem Menschen sein natürlicher Willensgebrauch, wenn gleich nicht ungeschwächt geblieben, so gestaltet sich vermöge desselben, unbeschadet übrigens daß alle Sünder sind und des Ruhmes vor Gott ermangeln, die geistig-sittliche Persönlichkeit des Einzelnen in individuell verschiedener Weise. Die Menschen stellen nicht eine unterschiedslose massa perditionis et damnationis, nicht einen für die göttliche Gnaden-Austheilung und Einwirkung schlechthin gleichmäßig gearteten Boden dar, sondern sie unterscheiden sich rücksichtlich der Empfänglichkeit für die Gnade, wenn auch nur graduell von einander. Diese Empfänglichkeit ist eine active, persönliche, weil auf Freiheitsgebrauch beruhend. Bekanntlich lehren die scholastischen Theologen, übrigens nicht ganz übereinstimmend, hominem lapsum posse unum alterumve actum moraliter bonum sine speciali gratiae auxilio exercere [1]. Wie soll man nun dieß natürlich Gute, dessen der Sünder noch fähig ist, in Bezug auf das dem Menschen gesetzte Endziel würdigen? Ist es etwa zu hoch angeschlagen, wenn wir behaupten, daß der Sünder die natürliche Fähigkeit besitze, sich für die wiederherstellende göttliche Gnade mehr und weniger empfänglich darzustellen?

In dem Obigen glauben wir dem Sinn und Geist der katholischen Lehre bezüglich des Zusammenhangs von Natur und Gnade den richtigen concreten Ausdruck gegeben zu haben. Zwar ist uns wohl bekannt, daß die Augustinische Lehrausführung nach einer Seite hin hiemit

1) Suarez de grat. P. 1. lib. I. cap. 8. Vgl. propp. damnat. Baj. prop. 23. 28. 37.

nicht übereinstimmt. Aber es ist uns nicht weniger bekannt, daß die katholische Kirche den Augustinismus nur so, wie er mit der Lehre der voraugustinischen Väter zusammenstimmt, recipirt hat. Sie weist den Augustinismus der Reformatoren, eines Bajus und Jansenius zurück, nach deren Ansicht die geschichtliche Fortbildung der Gnadenlehre seit dem Tode Augustins, insbesondere aber durch die scholastische Theologie nichts anderes als ein Zurücksinken ins Pelagianische ist. Diese Ansicht hat nur den Schein geschichtlicher Wahrheit für sich; sie ist wesentlich unwahr. Wahr aber ist, daß eine Fortbildung des Augustinismus innerhalb der Kirche sich vollzogen hat und eine dieser entsprechende Retractation der Augustinischen Theorie in Betreff der efficacia gratiae und der praedestinatio von Seiten der kirchlichen Theologen in Angriff genommen (Thomismus, Molinismus), jedoch bis auf den heutigen Tag nicht durchgeführt ist.

Die seit Augustins Tod in Folge des Widerspruchs der Semipelagianer gegen dessen Lehre innerhalb der Kirche sich vollziehende Entwicklung und Fortbildung der Gnadenlehre hält die Linie inne zwischen dem schroffen Augustinismus und dem Semipelagianismus. Eben diese Linie haben wir uns als Richtschnur vorgezeichnet bei Abfassung der §§. 69 und 70 unserer allgemeinen Gotteslehre, von denen der erstere die absolute Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade, der andere den ewigen Heilsrathschluß Gottes bespricht. Wir wollten einen Beitrag liefern zur Förderung der vorhin bezeichneten Aufgabe der Theologen. Es ist das auch vielseitig anerkannt worden; insbesondere hat die Wiener Literaturzeitung mir zum Verdienst angerechnet, daß ich „durch energisches Festhalten an dem abso-

luten Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes und an der gratia ex se efficax der uns gerade heute so nahe liegenden Gefahr einer molinistischen Verkümmerung des Gnadenbegriffes und einer Verflachung des Geheimnisses entgegentrete.“ Darüber ärgert sich der Theologe der hist.-pol. Blätter. „Ist denn kein Dalberg da?“ ruft er aus (Bd. 52. S. 927). Er will durchaus nicht zugegeben wissen, daß ich auf Seite der Augustinisch-Thomistischen Anschauung stehe und ein Gegner der Molinistischen Theorie sei, da ich, wie er meint, den Molina noch überbiete und eine Ansicht über die Prädestination aufstelle, „welche selbst Molina zu lax findet.“ Es wird sich jedoch zeigen, daß der Theologe der Wiener Literaturzeitung, dem ich für seine wohlwollende und wie die Dinge heute liegen wahrhaft freimüthige Anzeige meiner Dogmatik meinen Dank hiemit öffentlich ausspreche, ganz im Rechte sich befindet, und daß der Theologe der hist.-pol. Blätter nur durch eine ganz unwahre Darstellung meiner Lehre den Schein hervorzurufen im Stande war, als ob Molina den Gnadenbegriff strikter als ich fasse. Der Molinismus ist nur eine andere, abstraktere und künstlichere Form des alten Semipelagianismus. Indem Molina die Wirksamkeit der Gnade a b h ä n g i g m a c h t von der Zustimmung des menschlichen Willens, also die gratia ex se efficax im Sinne Augustins und der Thomisten läugnet, ist ihm, wie den Semipelagianern, der A u s g a n g s p u n k t des subjectiven Heilswerkes der menschliche Wille; und gleich den Semipelagianern ist er der irrigen Meinung, es lasse sich das wesentliche Interesse der menschlichen Willensfreiheit und was sich daran knüpft n u r von solchem Standpunkte aus zur Geltung bringen, nur von ihm aus auf die berechtigten Ein-

würfe gegen den schroffen Augustinismus und Thomismus eine befriedigende Antwort geben. Wir hingegen bekämpfen die Abhängigkeit der göttlichen Gnadenwirksamkeit von dem menschlichen Willen und halten den Begriff der gratia ex se efficax im Sinne Augustins und Thomas' aufrecht; uns ist die göttliche Gnade Ausgangspunkt und absolutes Princip des subjectiven Heilswerkes, und so stehen wir in der That auf Seite der Augustinisch-Thomistischen Anschauung. Aber wir theilen die schroffen Ausführungen derselben, wie sie auch den strengen Thomisten, einem Bañez z. B. eigen sind, nicht, und glauben vom Standpunkt jener Anschauung, also vom Augustinisch-Thomistischen Standpunkte aus das Interesse der menschlichen Willensfreiheit, das die Semipelagianer und Molinisten zum Verlassen derselben auf Kosten des reinen und vollen Gnadenbegriffs bewogen hat, sicher stellen zu können [1]). Das ist der große und wesentliche Unterschied zwischen meiner und der Molinistischen Gnadenlehre. Vom Augustinischen Standpunkte, vom reinen und vollen Gnadenbegriffe aus die Forderungen des sittlichen Bewußtseins zur Geltung gebracht zu haben, darin suche ich mein Verdienst, das, wie gering es auch sein mag, der Ung. mir vergeblich zu rauben suchen wird, so lange es unter uns noch unbefangene und gründliche Theologen gibt.

Wir gehen nunmehr zu den Versuchen unseres Gegners über, unsere Lehre in dem Lichte eines laxen Molinismus darzustellen. Statt, wie er sollte, den successiven Aufbau derselben schrittweise zu verfolgen und sie seinen Lesern im Zusammenhang vorzulegen, findet er es angemessen, den umgekehrten Weg einzuschlagen, auf vereinzelte,

1) Vgl. Antikritik S. 93 f.

abgerissene Stellen sich zu werfen, das Zusammengehörige zu trennen, wesentliche Bestimmungen völlig zu ignoriren u. s. w. Das ist die Methode der Willkühr, wohl geeignet der Verdächtigungs- und Verketzerungssucht Vorschub zu leisten, aber einer „wissenschaftlichen Diskussion" unwürdig.

b. Der Ung. anerkennt, daß ich mich ganz in meinem Rechte befinde, wenn ich den „Begriff der sittlichen Würdigkeit, des Verdienstes, von jenem einer bloßen Empfänglichkeit scharf unterschieden wissen will" (Bd. 52. S. 920); ja er sagt sogar, daß sich hierin ein „feiner theologischer Sinn" bekunde, der mich — fügt er bei — befähigt haben würde, die tiefsten Fragen der Theologie zu behandeln. Was soll dieses „würde" bedeuten? Habe ich etwa die belobte Unterscheidung nicht festgehalten, und somit semipelagianisch dem natürlichen Menschen eine gewisse Würdigkeit, ein gewisses Verdienst zugeschrieben? Oder meint er, daß ich sie nur nicht wissenschaftlich, gründlich genug ausgebeutet habe? Wäre letzteres seine Meinung, so würde ich nicht weiter mit ihm rechten. Eine unumwundene Anerkennung des wissenschaftlichen Werths meiner dogmatischen Arbeiten kann ich von ihm nicht erwarten, und vermag ich darauf auch ohne Mühe zu verzichten. Er will aber offenbar das erstere sagen, und somit beanstandet er die dogmatische Reinheit und Correctheit meiner Gnadenlehre. Darüber soll er uns Rechenschaft geben! Da er nicht eine einzige Stelle in meiner Dogmatik anzuführen vermag, wo jene Unterscheidung aufgehoben oder auch nur abgeschwächt und die natürliche Empfänglichkeit für die Gnade unter den Gesichtspunkt eines meritum, wäre es auch nur de congruo gebracht ist; so nimmt er zu einem Sophisma seine Zuflucht. Mittelst jener Unterscheidung, sagt er (S.

920), möge es mir immerhin gelungen sein, „die semipelagianische Einseitigkeit, wenigstens im Ausdruck, zu vermeiden, unter der Voraussetzung nämlich, daß die Semipelagianer die Gnadenaustheilung wirklich von einer eigentlichen Verdienstlichkeit (Condignität) der natürlichen Thätigkeit des Menschen abhängig gemacht haben, was bekanntlich noch keineswegs eine ausgemachte Sache ist.“ Also nur unter dieser Voraussetzung soll ich den Semipelagianismus wirklich vermeiden. Diese Voraussetzung trifft aber wirklich nicht zu. Es darf für ausgemacht (s. ob. S. 251) gelten, daß die Semipelagianer den natürlichen affectus credulitatis nicht als ein meritum de condigno betrachtet haben. Ich gebe somit zu, daß wenn die von mir gelehrte natürliche Empfänglichkeit für die Gnade nur dieses meritum und nicht auch das de congruo ausschließt, meine Lehre sich nicht wesentlich oder specifisch von der semipelagianischen unterscheidet. Es fragt sich also: schließt die natürliche Empfänglichkeit, wie wir sie verstehen, ein meritum de congruo ein? Nach des Gegners eigener Angabe ist das nicht der Fall. Lobt er es doch, daß ich „den Begriff der sittlichen Würdigkeit, des Verdienstes, von jenem einer bloßen Empfänglichkeit scharf unterschieden wissen will.“ Noch mehr; er nimmt unmittelbar auf jene verdächtigende Aeußerung hin unsere Unterscheidung (nur etwas unvorsichtig) für sich selbst in Anspruch, gibt sich aber die Miene, als ob er etwas anderes sagte und uns corrigirte. Das ist der Kunstgriff. „Die bloße Empfänglichkeit für die Gnade unterscheidet sich nun — sagt er — dadurch von einem die Gnade erwerbenden Verdienste, daß jene keineswegs, wie dieses, die Gnade als gebührenden Lohn wesentlich und nothwendig nach sich zieht; vielmehr

verstehen wir unter Empfänglichkeit für die Gnade nur die nothwendige Voraussetzung und Bedingung, ohne welche dieselbe dem Menschen nicht zu Theil wird." So unterscheide, fügt er bei, die beiden Begriffe derjenige Theologe, der sich am eingehendsten mit der wichtigen Frage über das Verhältniß von Natur und Uebernatur beschäftigt habe, nämlich Ripalda, „der Verfasser des berühmten Werkes de ente supernaturali disp. XVIII. sect. 1.[1])" Nun gerade so unterscheide auch ich, und der Ung. hat, wie schon bemerkt, nicht eine Stelle anführen können, wo ich der natürlichen Empfänglichkeit ein meritum de congruo, geschweige de condigno zuschreibe. Und warum erinnerte er sich nicht der von ihm selbst unmittelbar vorher (S. 919) aus meiner Dogmatik (S. 1082) angeführten Aeußerung: „die menschliche Empfänglichkeit hat in keiner Weise[2]) den Charakter der sittlichen Würdigkeit?" Durch diese Aeußerung binde ich mich strengstens an den Augustinischen Satz: gratia non secundum merita datur! Aber noch nicht genug! Unser Gegner mußte auch den zugehörigen Satz, der auf derselben Seite unserer Dogmatik steht und gleichfalls gegen den Semipelagianismus gerichtet ist, gelesen haben, welcher also lautet: „Es ist von ihr (der auf jene Unterscheidung gestützten Betrachtung des göttlichen Heilsrathschlusses) aus nicht davon die Rede, daß der Mensch

1) Wir werden auf die Lehre Ripalda's zurückkommen. Inzwischen bemerken wir, daß der Ung. auch nicht eine Stelle aus dessen Werk zu seiner Legitimation angeführt hat, wie er doch thun mußte, wenn er nicht auf blinden Glauben für die Behauptung, daß seine eigene Lehre lediglich die der alten Theologen sei, bei seinen Lesern rechnen wollte. Oder hat diese Zurückhaltung einen objectiven Grund? lehren jene Theologen, lehrt Ripalda anders?

2) Wir betonen diese Worte jetzt.

das Heilswerk anfange und Gott es vollende, sondern seine Gnade ist die zuvorkommende durchgängige[1]) Ursache desselben (gratia praeveniens)." Nun frage ich: wie soll man anders und noch stärker dem Semipelagianismus entgegentreten. Wir vertheidigen die absolute Gratuität, Prävenienz und Wirksamkeit (s. ob. S. 249. 254) der göttlichen Gnade und eignen uns somit die Augustinische Grundanschauung vollkommen an. Der Begriff der natürlichen Empfänglichkeit, den wir ohne alle Beeinträchtigung oder Trübung dieser Grundbestimmungen des Gnadenbegriffs, vielmehr in vollem Einklang mit denselben zur Geltung bringen, ist uns das Mittel, um die absolute Gnadenwahl Gottes als eine rationale (s. Dogmatik S. 1045. 1086) und die absolute Wirksamkeit der Gnade als eine mit der freien Selbstbestimmung des Menschen Hand in Hand gehende „einigermaßen" begreiflich zu machen (ob. S. 253). Was will denn nun unser Gegner? Will er jene Grundbestimmungen in einem noch schärfern und schroffern Sinne aufgefaßt wissen? will er den Augustinismus der Reformatoren, eines Bajus, Jansenius und A., mit einem Worte den Prädestinatianismus auf seine Fahne schreiben und damit auf alles Licht der Erkenntniß bezüglich der göttlichen Prädestination und Gnadenwirksamkeit verzichten? Von solchem Standpunkte aus müßte unsere Lehre allerdings ungenügend erscheinen und dem Vorwurf des Semipelagianismus ausgesetzt sein. Aber dieser Vorwurf träfe dann vielmehr die katholische Lehre selbst, wie es ja auch

---

1) D. h. nicht bloß der Glaube, sondern auch die Gerechtigkeit, die Ausdauer in ihr und das ewige Leben ist ein Werk der zuvorkommenden göttlichen Gnade.

bekannt genug ist, daß er ihr von jeher und immer aufs neue von jener Seite gemacht wird.

Angesichts unserer kaum angeführten ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen bezüglich des in Frage stehenden Punktes werden die Leser sich fragen, wie es dem Ung. möglich war, in der vorstehend nachgewiesenen Weise unsere Lehre zu verdächtigen. Ist es grobe Fahrlässigkeit oder böse Absicht? Ein „gutes Werk" (ob. S. 182) dürfte wohl Niemand darin erkennen.

Verfolgen wir nun seine weitern Ausführungen!

c. Zwei Fragen, sagt er (S. 921), kommen in der Lehre über die Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade in Betracht: 1. ob und inwieweit der Mensch mit seiner natürlichen Kraft sich für die Gnade empfänglich machen könne; 2. ob der Mensch, um überhaupt der Gnade theilhaftig zu werden, sich dafür durch seine natürliche Thätigkeit empfänglich machen müsse. Im letztern Falle werde die Gnadenaustheilung von einer bestimmten, durch natürliche Kraft zu verwirklichenden Disposition des Menschen abhängig gemacht, und darin sieht er, wie aus einer spätern Bemerkung hervorgeht, nicht ohne Grund ein „Preisgeben der Gratuität der Gnade" (S. 926). Die Frage ist also die, ob wir uns in diesem Falle befinden. Er selbst scheint ihm verfallen zu sein, wenn er, wie wir gesehen haben (ob. S. 263), in seinem und Ripalda's Namen die Erklärung abgibt: die natürliche Empfänglichkeit für die Gnade sei „die nothwendige Voraussetzung und Bedingung, ohne welche dieselbe dem Menschen nicht zu Theil wird." Denn ist sie als natürliche Empfänglichkeit conditio sine qua non, so muß sich der Mensch, um die göttliche Gnade zu erlangen, erst empfänglich für sie machen. Und doch sagt

er jetzt, das sei ein Preisgeben der Gratuität der Gnade. Was ist nun festzuhalten? Qui bene distinguit, bene docet. Der Ung. hat sich bei dem letztern Ausspruch nicht vergegenwärtigt, was aus dem schlechthinigen Preisgeben jeder natürlichen Disposition, oder aus der Erklärung der Gleichgültigkeit derselben für den Gnadenempfang und die Gnadenwirksamkeit nothwendig folgen müßte, nämlich die Lehre des Quietismus. Sonst würde er von jenem „müssen“ und der aus ihm, wenn es stricte genommen wird, sich ergebenden Folgerung (gegen die Gratuität der Gnade) Umgang genommen, und bestimmter sich dahin ausgesprochen haben: wenn der Mensch für die göttliche Gnade sich irgendwie empfänglich machen kann, so soll er es auch, in der sichern Ueberzeugung, daß sein Wollen und Thun nicht unnütz und werthlos sei (vgl. Concil. Trid. sess. VI. cap. 11). Oder soll man sich zu dem Satze der Reformatoren bekennen, den das Tridentinum (l. c. can. 7) verworfen hat?[1]) Die zweite der obigen Fragen wäre also in diesem bestimmtern Sinn zu stellen gewesen: ob der Mensch, wenn er sich für die Gnade empfänglich machen kann, es auch soll. Dieses Sollen steht nicht im Widerspruch mit der Gratuität der Gnade, wohl aber das Müssen, zumal wenn im Molinistischen Sinne über die Wirksamkeit der Gnade gelehrt wird (ob. S. 254). Zu jenem bekennen wir uns, dieses verwerfen wir.

Nun sei noch eine weitere Unterscheidung (als die in jenen zwei Fragen gegebene) vorzunehmen, sagt der Ung. „Unsere Theologen sprechen von einer negativen und einer

---

1) Wir meinen den Satz: quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare.

positiven Empfänglichkeit für die Gnade. Unter ersterer verstehen sie, daß der Mensch nicht sündige. Die Sünde aber oder das der Gnade im Weg stehende Hinderniß kann auch durch solche Handlungen vermieden werden, welche an sich in keinem Zusammenhang mit der Gnade stehen, auf den Empfang derselben an sich keinen Einfluß ausüben. Anders verhält es sich mit der positiven Empfänglichkeit für die Gnade. Diese besteht in einem ganz bestimmten Geisteszustand, welcher die nothwendig (! s. das Obige) zu erfüllende Vorbedingung bildet, damit der Mensch überhaupt die Gnade erlangen könne" (S. 921). Das also soll die Lehre „unserer Theologen" sein! In der That lehren sie nicht so. Ripalda unterscheidet zwar zwischen negativer und positiver Disposition, aber keineswegs in dem eben angegebenen Sinne des Ung., der ein dogmatisch unzulässiger und in sich widersprechender ist. Bevor wir dieß nachweisen, möge Ripalda, den er hier ohne Zweifel vor allen andern meint, wenn er von „unsern Theologen" spricht, und dessen Lehre er vorzugsweise reproduciren wollte, über die Frage vernommen, und sofort auf die Lehre des hl. Thomas zurückgegangen werden.

d. Ripalda wirft (l. c.) die Frage auf: an supranaturalia sint supra dispositionem naturae, d. h. ob die übernatürliche Gnade eine natürliche Disposition nicht voraussetze. Wenn ein meritum congruum naturae in ordine ad supernaturalia unzulässig sei, so sei auch eine moralische Disposition, welche sich von dem meritum de congruo in nichts unterscheidet, nicht anzunehmen — könnte man sagen. Aber mit Unrecht, weil mehrere Autoren einen Unterschied zwischen beiden „Causalitäten" fänden. Daher sei zu erwägen: an tale discrimen verum sit? operaque

naturae non solum in meritoriam, sed etiam in dispositivam causalitatem inefficacia sint? Sofort stellt er 4 Argumente auf um zu beweisen, daß die moralische Disposition etwas vom meritum de congruo verschiedenes sei, und sagt am Schlusse: die moralische Disposition könne angesehen werden als sola causalitas negativa, removens indispositionem positivam, inpedientem donum supernaturale. In der folgenden sect. 2 entwickelt Ripalda seine Ansicht weiter. Es sei 1. eine dispositio negativa zuzugeben; 2. sei aber auch gewiß, daß die Natur sich nicht für die Gnade disponiren könne congruitate dispositionis intrinseca, so nämlich, daß die natürliche Handlung mit Grund die Anknüpfung der Gnade verlangen könnte. 3. Hingegen könne eine dispositio congruitate extrinseca wohl angenommen werden; denn dieser Art moralischer Disposition widerspreche weder die Erhabenheit der übernatürlichen Güter, noch die Niedrigkeit (ignobilitas) und Schwäche der Natur. Es sei nicht gegen die Erhabenheit des Uebernatürlichen, daß es etwas Natürliches verlange (exigat); denn es sei klar: gratiam exigere substantiam rationalem, fidem, intellectum et species naturales, wiewohl man nicht umgekehrt sagen dürfe, daß die Natur die Gnade fordere. Dieß sind die Hauptgedanken, welche Ripalda weitläufig, aber in einer so complicirten und abstracten Weise entwickelt, daß es schwer fällt, das Facit der Rechnung zu finden. Möchten doch — diesen Wunsch können wir nicht unterdrücken — recht viele Leser der hist.-pol. Blätter in der Lage sich befinden, den Ripalda selbst nachzulesen und es versuchen, an seiner Hand über den in Frage stehenden Lehrpunkt sich aufzuklären!

Bei seiner Berufung auf Ripalda hatte der Ung. den Punkt im Auge, daß dieser nur eine negative Disposition auf die Gnade anerkennt, wohingegen ich das ihr entsprechende positive Moment zugleich betone (S. 921 f.). Darin findet er eine wesentliche Verschiedenheit, und ganz begreiflich muß der neuere Theologe im Irrthum sein, wenn er von einem ältern, zumal einem Ripalda, abweicht. Glücklicher Weise weiche aber nicht ich, sondern mein Gegner von Ripalda im vorliegenden Falle ab, wie wir gleich nachher zeigen werden. Er führt aber auch den hl. Thomas gegen mich an (S. 928 f.), wobei er den Punkt im Auge hat, daß ich die Empfänglichkeit oder Disposition als eine active (s. ob.) behaupte und die bloß passive verwerfe. Das soll im Widerspruch stehen mit contr. gent. lib. III. c. 149 und summa theol. 1. 2. q. 109 a. 6. Von beiden Stellen führt er einige Worte (l. c.) ohne Beachtung des Zusammenhangs an. An der ersten Stelle will Thomas zeigen, daß der Mensch die göttliche Gnadenhülfe, deren er zur Erlangung der Seligkeit (beatitudo, gloria dei) bedarf (cap. 47), nicht verdienen könne. Eine solche praeparatio ad gratiam spricht der hl. Thomas der natürlichen Kraft des Menschen ab. Der menschlichen Seele — sagt er — kommt die göttliche Gnade ad bene agendum vielmehr zuvor, als daß sie ihr zuvorkäme, wie wenn sie dieselbe verdiente oder sich auf sie vorbereitete [1]. Das ist eine Lehre, zu der wir uns mit allen katholischen

1) Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis, quam divinum auxilium praeveniat quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

Theologen unumwunden bekennen. Die Frage aber, ob abgesehen von einer meritorischen Vorbereitung, nicht irgend welche bloße Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade anzunehmen sei, berührt Thomas hier nicht im entferntesten, und steht daher der angeführte locus desselben unserer, an die ausdrückliche Bestimmung des Tridentinums sich anschließenden Lehre von einer activen Empfänglichkeit in keiner Weise entgegen. Auch der weiter aus 1. 2 der theologischen Summa angeführte Artikel 6 der 109 Quästion handelt nicht von der Frage, mit welcher wir uns beschäftigen, sondern von einer ganz andern, worüber kein Streit ist. Die Frage lautet: utrum homo possit se ipsum ad gratiam praeparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiae. Thomas verneint die Frage in Bezug auf zwei ganz bestimmte Fälle, unter denen sich der unsrige nicht befindet. Es gibt, sagt er, eine doppelte Vorbereitung des menschlichen Willens zum Guten. Die eine besteht in der Vorbereitung oder Tüchtigkeit zu guten, verdienstlichen Werken und zur himmlischen Glorie (ad bene operandum et ad deo fruendum): et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est art. praeced. Das ist eine unbestrittene dogmatische Wahrheit. Die andere besteht in der Vorbereitung auf jene Vorbereitung, d. h. auf die Rechtfertigung: ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Daß auch diese nicht durch menschliche Kraft allein, sondern nur durch die zuvorkommende Gnadenhülfe Gottes bewirkt werden könne, weiß jeder Theologe, wenn er auch nur das Tridentinum kennt (sess. VI. cap. 6). Auch darüber ist zwischen mir und dem Theologen der hist.-pol. Blätter kein Streit.

Die Frage, die uns beschäftigt, liegt weiter zurück. Es handelt sich davon, ob eine natürliche Empfänglichkeit oder Disposition auf die Gnade, durch welche wir zum Glauben erweckt und überhaupt auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereitet werden (Trident. l. c.), anzunehmen sei oder nicht. Ueber diese Frage spricht sich Thomas hier gar nicht aus. Nicht auf diese Stelle also, sondern auf 1. 2. q. 112. a. 3. konnte er sich berufen, wo diese Frage unmittelbar berührt, jedoch nicht nach dem Zusammenhang von Natur und Gnade überhaupt (den Thomas voraussetzt), sondern ganz bestimmt darnach gefragt wird, ob dieser Zusammenhang ein nothwendiger sei: utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam vel facienti quod in se est. Der Beantwortung dieser Frage schickt Thomas den Satz voraus: praeparatio hominis ad gratiam est a deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto (art. 2). Inwiefern nun die Vorbereitung das Werk des freien Willens ist -- secundum hoc, sagt Thomas, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Inwiefern sie aber das Werk der von Gott ausgehenden Bewegung des Willens ist (denn von ihm als dem primum movens geht alle Erhebung endlicher Kraft aus der Potenzialität in die Actualität aus, nach Aristotelisch-Thomistischer Anschauung), insofern folgt ihr die Gnade mit einer gewissen innern Nothwendigkeit auf dem Fuße nach (tunc habet necessitatem ad id quod ordinatur a deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio dei deficere non potest). Wenn wir nun eine active, weil auf Freiheitsgebrauch beruhende Empfänglichkeit des Menschen für die göttliche Gnade

lehren; so steht das offenbar nicht im Widerspruch mit dieser Lehre des hl. Thomas. Die Empfänglichkeit für die Gnade auf Seite des Menschen beeinträchtigt die Freiheit der Mittheilung derselben von Seite Gottes und ihre Natur als unverdiente Gabe nicht im mindesten und somit sagen wir mit Thomas, (capacitas illa activa) nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem. Allerdings aber stellt Thomas die dem liberum arbitrium zukommende Vorbereitung nicht unabhängig für sich hin; das liberum arbitrium wird von Gott in Bewegung gesetzt. Aber diese Bewegung ist nicht göttliche Gnadenthätigkeit im engern Sinn, sondern der concursus generalis causae primae cum causis secundis. Allein auch wir trennen, wie wir später zeigen werden, die freie Willensthätigkeit des Menschen nicht von der göttlichen, sondern fassen sie im Zusammenhang mit Gottes allgemeiner Weltregierung und natürlichen Providenz oder äußern Gnade auf, wenn wir von natürlicher Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade im engern Sinn (die innerlich wirkende, übernatürliche, specielle) reden. Der Kenner der „alten Theologie" — und der Ung. wird uns als solcher von Hrn. Jörg vorgestellt — weiß überdieß, daß der oben erwähnte, von uns in seiner Allgemeinheit als unzulässig zurückgewiesene Satz: homini facienti quod in se est, deus non denegat gratiam, nicht etwa nur bei der gemeinen Menge der Scholastiker, sondern selbst bei ihrem Fürsten — allerdings nicht in dessen letztem und gereiftesten Werk der theol. Summe — wiederholt vorkommt. De veritate q. 24. a. 1. ad 2: quod quamvis gratiam, quae opera meritoria facit, non possit homo ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam praeparare, quae ei a deo non denegabi-

tur, si fecerit quod in se est. Noch stärker drückt sich Thomas ebendaselbst q. 13. a. 11 ad 1. aus. Dazu vergl. in 3 sent. dist. 25 q. 2. a. 1. Während nun einige spätere Theologen, wie namentlich Barth. Medina (in 1. 2. q. 109. a. 6), darin keinen Widerspruch mit dem reinen und vollen Gnadenbegriff finden, halten die meisten das Gegentheil fest, verwerfen jenen Satz in seiner Allgemeinheit und suchen den Aeußerungen des hl. Thomas durch Interpretation zu Hülfe zu kommen [1]), oder behaupten, daß er in seinem letzten Werk (der theol. Summa) jene Sentenz widerrufen habe. Es bedarf jedoch dieser, wie man wohl sieht, sehr gebrechlichen Auskunftsmittel nicht. Jene Sentenz, so wie sie dasteht allerdings sehr anstößig, hat doch eine Seite und läßt einen Sinn zu, indem sie mit der übrigen strengen Gnadenlehre des hl. Thomas in gutem Einklang steht, worüber wir uns aber hier des weitern nicht auslassen können.

Das ist der wirkliche Stand unserer Frage bei den alten Theologen. Es ergibt sich daraus, daß sie uns Raum genug zu weitern und tiefer gehenden Untersuchungen gelassen haben, und man sollte deßhalb sich wohl zu der Erwartung berechtigt halten dürfen, daß jeder Versuch, aus den abstracten Formeln heraus zu einer lebendigern, concretern Auffassung des Zusammenhangs zwischen Natur

1) Sie interpretiren oder interpoliren den Satz nämlich dahin: homini, facienti quod in se est per gratiam praevenientem, ulteriorem gratiam deus largitur, und stellen sich somit auf den Standpunkt der qu. 109 a. 6 in prim. secund. (ob. S. 271). Aber damit ist die Frage nicht gelöst, sondern umgangen. Sicherlich wollen jedoch auch diese Theologen nicht jeden Zusammenhang zwischen Natur und Gnade bestreiten.

und Gnade, menschlicher und göttlicher Thätigkeit im Heilswerk vorzubringen, wofern nur die Linie des kirchlichen Dogmas streng eingehalten wird, mindestens einer gerechten Würdigung begegnen werde.

e. Kehren wir zu dem Theologen der hist.-pol. Blätter zurück. Er prätendirt, nur die „alte Theologie", wie überhaupt, so auch in der vorliegenden Frage, vorzutragen. Unsere Theologen, sagt er, sprechen von einer negativen und einer positiven Empfänglichkeit für die Gnade. Und in der That unterscheidet Ripalda negative und positive Disposition. So unterscheiden aber auch wir (Dogmatik, S. 1028 f., bes. 1055). Aber so wie der Ung. unterscheidet, unterscheidet keiner von jenen; denn nicht ein einziger lehrt, daß die negative Disposition in dem Nichtsündigen des Menschen bestehe, weil sie alle wohl wissen, daß wenn gleich eine necessitas peccandi durch Adams Sünde für uns nicht eingetreten ist, wir doch alle ohne Ausnahme in Folge seiner Sünde sündhaft geworden sind und sündigen. Und was würden erst die alten Theologen zu dem Satze ihres jüngsten Interpreten sagen: die Sünde oder das der Gnade im Wege stehende Hinderniß kann auch durch solche Handlungen vermieden werden, *welche an sich in keinem Zusammenhang mit der Gnade stehen, auf den Empfang derselben an sich keinen Einfluß ausüben*? Er scheint sich unter dem Menschen, der nicht sündigt, eine moralische Null, und unter den Handlungen, durch welche die Sünde *vermieden* wird, etwas in moralischer Beziehung gänzlich indifferentes vorzustellen. Nur unter diesen Voraussetzungen läßt sich ja sagen, daß zwischen diesen Handlungen und dem Empfang der Gnade auch nicht der entfernteste oder leiseste

Zusammenhang stattfindet. Aber wenn nun aller und jeder Zusammenhang zwischen beiden in solcher Weise aufgehoben ist, wie kann dann jene negative Disposition überhaupt noch eine Disposition auf die Gnade heißen? Hat er somit durch seinen ersten Satz eine grell pelagianische Ansicht ausgesprochen, so ist er durch den andern auf den diametralen Gegensatz hinübergetreten, indem er jeden Zusammenhang zwischen Natur und Gnade läugnet und aus der negativen Disposition eine Negation aller Disposition deducirt. — Im Unterschied von der negativen Disposition ist ihm die positive „ein ganz bestimmter Geisteszustand", welcher die nothwendig zu erfüllende Vorbedingung bildet, damit der Mensch überhaupt die Gnade erlangen könne. Ueber letzteres haben wir schon gesprochen und das Wahre vom Falschen darin ausgeschieden (ob. S. 268). Was aber das erstere anlangt, so ist es doch ein kaum begreifliches Mißverständniß der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Disposition, wenn er das charakteristische Merkmal der letztern in einem „ganz bestimmten Geisteszustand" finden will. Ein solcher ist ja nothwendig auch die negative Disposition, so gewiß sie eine Disposition für die Gnade ist. Der Unterschied liegt ganz anderswo, wie aus dem Folgenden hervorgehen wird.

Der Ung. wirft in seiner Bekämpfung unserer Lehre von der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die göttliche Gnade alles unter einander (S. 921—23). Es erklärt sich dieß aus der vollkommnen Unklarheit, in der er sich mit sich selbst über diesen Gegenstand befindet, und aus seinem [illegible] Verständniß der Lehre des Ripalda [illegible] daß und warum man den

Begriff der Empfänglichkeit vom Standpunkt des Erwachsenen, des als actuelle Persönlichkeit sich darstellenden Menschen (nicht vom Standpunkt des unmündigen Kindes aus) feststellen müsse (Dogm. S. 1025). Ich folge auch hierin dem Tridentinum, welches eben diesen Standpunkt in der Darstellung der Bekehrung und Rechtfertigung einnimmt (sess. VI. cap. 5 ff.). Nach katholischer Lehre befindet sich der Mensch auch als Sünder noch im Besitz des liberum arbitrium und dessen natürlichem Gebrauche (ob. S. 252). Folglich verhält er sich von sich aus zur Gnade, ihrem Empfang und ihrer Wirksamkeit nicht rein nur passiv und receptiv. So verhält er sich zur Gnade nach der Lehre der Concordienformel, die der Ung. nicht die seinige nennen wird. Folglich muß man die natürliche Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade, wenn eine solche überhaupt angenommen werden soll, als eine „active" bestimmen und Grade derselben annehmen, weil der Gebrauch des liberum arbitrium ein individuell persönlicher und somit nicht bei allen schlechthin derselbe ist (Dogm. S. 1081). Das Ergebniß des natürlichen Freiheitsgebrauches ist die „bestimmte Beschaffenheit" des Menschen, die „Zuständlichkeit der Person", ihre natürliche (größere oder geringere) Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für die Gnade. Die Concordienformel kennt keine active Empfänglichkeit, sondern nur eine passive (ob. S. 256); denn ein sittliches Actionsvermögen (das lib. arbitrium) fehlt dem Menschen im Zustand der Sünde. Sie kennt auch keine individuell persönliche und in diesem Sinne „bestimmte Beschaffenheit" des Menschen; denn ihr zufolge sind alle Menschen in geistig-sittlicher Beziehung ganz gleich, e i n e massa perditionis et damnationis. Dieser Lehre treten wir entgegen. Will der Ung. sich

ihrer annehmen? Er will das nicht; in der That aber tritt er uns von ihrem Standpunkte aus entgegen. Er bringt die Lehre von einer „activen" Empfänglichkeit, einer „bestimmten Beschaffenheit oder Zuständlichkeit der Person" in Gegensatz zu der „negativen Disposition" des Ripalda, um uns eine positive im semipelagianischen Sinne zu unterstellen. Zwar kann er nicht verbergen, daß auch wir die Empfänglichkeit für die Gnade „von Seiten ihrer negativen Wirkung" ins Auge fassen. Jedoch die Ursache dieser negativen Wirkung und damit die nothwendige (? s. ob. S. 268) Vorbedingung der Heilung und Bestimmung des Menschen liege eben doch in einer bestimmten „Zuständlichkeit der Person", wobei überall noch nicht von einer innern Einwirkung Gottes auf unsere Willensentscheidung selbst die Rede sei [1]). Diese Auffassung von der semipelagianischen zu unterscheiden bekennt er nicht scharfsinnig genug zu sein, weßhalb er an den „scharfsinnigeren Leser" appellirt. Ich meine aber, es lasse sich hier ohne besondern Scharfsinn das Richtige sehen. Die Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade hat allerdings zwei Seiten, eine positive und eine negative. Wenn wir sie werthen in Bezug auf das übernatürliche Endziel und das, was durch die göttliche Gnade zur Realisirung desselben für uns geschieht; so müssen wir sie in dieser Beziehung als etwas rein negatives begreifen und können höchstens sagen, daß durch sie die Hindernisse (die repugnantia voluntatis) beseitigt werden, welche der Gnade den Anknüpfungspunkt versagen und ihrer Wirkung den Weg ver-

1) Wohl aber von einer äußern Einwirkung oder Gnade Gottes, wie wir unten zeigen werden.

legen, und müssen uns hüten zu denken, daß in ihr irgend ein Anfang unseres Heils zu suchen oder irgend ein Verdienst der göttlichen Gnade gelegen sei. Aber jenen negativen Werth müssen wir ihr beilegen, wenn wir nicht auf den prädestinatianischen Standpunkt zurückfallen und behaupten sollen, daß die göttliche Gnade nolentes volentes bekehre, rechtfertige, beselige, kurz wenn wir der gratia irresistibilis und necessitans ausweichen wollen. Betrachten wir aber die natürliche Empfänglichkeit des Menschen an und für sich und lediglich in ihrer Beziehung zu ihm selber, so werden wir sie als etwas positives fassen müssen; denn sie ist ja das positivste, reellste, was er als Sünder, durch die eigene Kraft seines liberum arbitrium aufbringen kann. Und hat nicht jene negative Disposition eben in diesem wirklichen und positiven Gebrauch der natürlichen Vermögen ihren Grund? Bezeichnet sie nicht eine bestimmte Beschaffenheit oder Zuständlichkeit der Person, die, so mangelhaft, unbedeutend und unzulänglich sie sein mag, und so wenig in ihr ein Anfang des wahrhaften, Gott gefälligen Lebens oder ein Verdienst für die göttliche Gnade zur Begründung desselben gefunden werden darf, doch nicht schlechthin bedeutungslos für den Menschen und gleichgültig für Erreichung seiner ewigen Bestimmung ist. Mit einem Wort, die negative Disposition, wofern sie nur eine wirkliche Disposition für die göttliche Gnade ist, muß, wie schon gesagt, eine positive Seite und Bedeutung haben.

f. Das Ergebniß meiner Untersuchung fasse ich nach der Angabe des Ung. S. 923 in dem Satz zusammen: „Somit ist das Heil des Menschen durchaus in dem Sinne sein Werk, daß die Empfänglichkeit für die Gnade, durch die (sc. Gnade) es gradatim bewirkt wird, das Werk seines Freiheits-

gebrauchs ist“ (Dogm. S. 1084 f.). Dieser abgerissene Satz ist dunkel genug, um ihn zu ermuntern, an seine Leser die Frage zu richten: „Verdankt da der Mensch sein Heil nicht schließlich seinem eigenen Freiheitsgebrauch“? d. h. ist das nicht reiner Pelagianismus? Es wolle aber der geneigte Leser die Stelle, der er entnommen ist, in ihrem Zusammenhange (Dogm. S. 1083 f.) nachlesen und er wird finden, daß der Satz vielmehr ein ächt Augustinischer ist. Augustin hatte früher gesagt: credere et velle nostrum est, illius (dei) autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi. Diesen Satz verbesserte er später, nachdem ihm die tiefere Einsicht in das apostolische Wort: quis te discernit? quid habes, quod non accepisti? aufgegangen war, dahin: utrumque nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et charitatis [1]) (s. Dogm. S. 1052 f.). Hierauf mich beziehend, fahre ich am angef. Ort also fort: „Wie aber ist sie (soll heißen: es, nämlich das menschliche Heil) jenes und dieses (sc. menschliches und göttliches Werk), wie ist folglich auch das ewige Leben der Einen das Werk dieser selber und das der göttlichen Erwählung zugleich? Hier müssen wir die successive und wie durch Stufen fortschreitende Realisirung des menschlichen Heils ins Auge fassen. Der Glaube, die Rechtfertigung, die Ausdauer in der Gerechtigkeit und das ewige Leben sind diese Stufen, oder wenn man will, die erstern die Mittel und der Weg zum letztern als dem Endziel des Menschen. Die göttliche Gnade des Glaubens setzt die

1) Diese Grundanschauung von dem Verhältniß des liberum arbitrium und der göttlichen Gnade im Heilswerk eignet sich auch Thomas an. S. contr. gent. III., 70.

menschliche Empfänglichkeit für sie voraus, und es ist die Vorstellung ferne zu halten, als ob sie Gott willkührlich, wem er eben will, ohne alle Rücksicht darauf, wie der Mensch an sich beschaffen ist, verleihe. Ganz dasselbe gilt auch von dem donum justitiae, perseverantiae (in justitia) usque ad finem und vitae aeternae seu gloriae, nur daß hier die Empfänglichkeit nicht die rein natürliche, wie beim Glauben, sondern eine auf göttlicher (innerer, unmittelbarer) Gnadenmittheilung beruhende ist. Aber auch sie ist insofern das Werk des Menschen, als es an ihm liegt die empfangene Gnade selbstthätig zu ergreifen, zu behaupten, zu nützen und zu verwerthen; und in dem Maaße, in dem solches geschieht, und wodurch der eine, Gerechtfertigte z. B., von dem andern sich unterscheiden kann, wird er sich für den Fortempfang der Gnade empfänglich machen. Somit ist das Heil des Menschen durchaus in dem Sinne sein Werk, daß die Empfänglichkeit für die Gnade, durch die es gradatim bewirkt wird, das Werk seines Freiheitsgebrauchs ist." In diesem Zusammenhange ist der letztere, schon angeführte Satz deutlich und nicht mehr mißverständlich. Hat der Ung. vielleicht die Worte: durch die es gradatim bewirkt wird, von der natürlichen, auf Freiheitsgebrauch beruhenden Empfänglichkeit des Menschen verstanden? Dann wäre seine Folgerung richtig. Dieß Mißverständniß ist aber kaum möglich. Im andern Fall ist die Folgerung ganz evident eine unberechtigte und grundlose. Die in ihrem Zusammenhang gelesene Stelle läßt keinen Zweifel darüber. Hienach fällt der „eigentliche Ausgangspunkt für das durch die Gnade eintretende höhere Leben" (Antikritik S. 93) ganz offenbar auf Seite der göttlichen Gnade, und nicht, wie der Ung. unterstellt, auf

Seite der Natur [1]). Sie wirkt dieses höhere Leben von vornherein und durchgängig, wir aber stimmen zu (in dem vorhin angegebenen Sinne) und wirken mit. Der Anfang desselben liegt nicht in der (unsere Zustimmung und Mitwirkung als eine freie begründenden) natürlichen Empfänglichkeit für sie, sondern darin, daß wir sie empfangen und ihre Wirkung erfahren, obgleich unsere Empfänglichkeit, beziehungsweise der sie hervorrufende Freiheitsgebrauch nichts gleichgültiges, werthloses, oder gar, wie die Reformatoren meinten, schädliches oder verderbliches ist. Deßgleichen liegt der Fortgang und die Vollendung des Heilswerks principaliter in dem Fortempfang und der Fortwirkung der Gnade, nicht aber liegt er in unserer Empfänglichkeit für diesen Fortempfang (das augmentum gratiae), d. h. in unserer Benützung der vorausgehenden Gnade, obgleich auch diese keineswegs etwas gleichgültiges oder gar schädliches ist [2]).

Der Ung. behauptet (S. 921. vgl. 920. 924), nach unserer Lehre habe „die ewige Vorausbestimmung" (bestimmter: Gnadenwahl) „zu ihrer Grundlage eine Selbstunterscheidung des Menschen durch seinen natürlichen Freiheitsgebrauch." Nun will er aber gefunden haben, daß einige vortridentinische Theologen das Problem der göttlichen Vorausbestimmung von denselben Voraussetzungen

1) Bei Molina, dessen Theorie ich, nach des Gegners Behauptung (S. 923), mit Unrecht verwerfen würde, ist das wesentlich anders. Indem nämlich Molina die Wirksamkeit der Gnade von der Einstimmung des menschlichen Willens abhängig macht, so fällt ihm der Ausgangspunkt auf Seite der Natur und die Gnade ist nicht das absolute Prius und Princip des menschlichen Heils.

2) Vgl. Trid. sess. VI. cap. 8 und can. 9.

aus und in derselben Weise sich begrifflich „zurecht zu legen" versucht hätten, wie ich. Daraufhin erklärt er, daß meine Theorie über die Empfänglichkeit des Menschen „nichts weniger als originell" sei (S. 925). Diese nicht sehr freundlich lautende und wohl auch nicht so gemeinte Bemerkung stellt mir jedoch andrerseits den Vortheil in Aussicht, das Ansehen alter Theologen zu „Gunsten neuer Fassung" in die Wagschaale legen zu können. Doch der Ung., der diese seine „geschichtliche Bemerkung" mit der Versicherung einleitete, er wolle „so loyal zu Werke gehen wie nur immer möglich", er wolle nicht einem Thomisten das Richteramt über unsere Theorie übertragen — dessen Urtheil „vielleicht doch als zu scharf erfunden werden könnte [1])", sondern dem Molina, der noch am meisten geneigt sein dürfte, unsere „Auffassung glimpflich zu beurtheilen"; der seinen Lesern das Versprechen gibt, „er (Kuhn) soll uns nicht den Vorwurf machen, daß wir partheilisch gegen ihn verfahren seien": dieser selbe Mann bietet sofort, und zwar auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit und ohne Scheu vor den willkührlichsten Voraussetzungen, alles auf, jenen für mich günstigen Umstand in sein Gegentheil umzuwenden! Jene Scholastiker, denen die fragliche Anschauung zugeschrieben wird, „lassen sich in einem guten Sinn deuten"; anderntheils „haben sie das Anstößige an ihrer Lehre in spätern Schriften zurückgenommen oder verbessert" — sagt er, ohne einen Beweis dafür zu liefern, daß, wo und wie dieß geschehen sei. Bei mir verhalte es sich aber ganz anders; ich lege gerade das Hauptgewicht auf den Punkt,

1) Er meint den Dom. Soto, der die Ansicht jener Theologen, mit denen wir übereinstimmen, ja die wir noch überbieten sollen, „geradezu für häretisch" erklärte. S. 926.

welcher ihre Auffassung als irrthümlich erscheinen lasse, oder wenigstens Veranlassung biete, sie so zu verstehen. Von mir werde dieser irrthümliche Sinn, den jene Theologen nicht entschieden genug ausgeschlossen hätten, ausdrücklich als der meinige anerkannt; in ihm erblicke ich das auszeichnende Merkmal, das besondere Verdienst meiner eigenen Anschauung von der göttlichen Vorausbestimmung. Und doch soll meine Anschauung und Theorie „nichts weniger als originell sein"! So sehr hat der Partheieifer gegen uns den Ung. verblendet, daß er diesen grellen Widerspruch übersah. Hätten aber auch jene Theologen — was er jedoch nicht zugibt — ihren Erklärungsversuch in dem nämlichen Sinn verstanden wie ich den meinigen, so dürfte ich mich gleichwohl darauf zu meinen Gunsten nicht berufen; damals hätten solche Ansichten geduldet werden können, bei dem „fortgeschrittenen katholischen Bewußtsein" seien sie heute „durchaus unstatthaft geworden." Diese Probe der Loyalität, der Unpartheilichkeit und Milde des Urtheils auf Seite unseres Richters ist zu merkwürdig, als daß wir sie unbeachtet hätten lassen dürfen. Nun zur Sache!

Ich sage (Dogm. S. 1082), die göttliche Erwählung habe eine Selbstunterscheidung der Menschen gleichsam zur Grundlage. Dieses entscheidende Wörtchen läßt er nun gerade da (S. 927) weg und gänzlich außer Acht, wo es darauf ankam, seine Bedeutung zu würdigen! Dürfen wir uns bei einem solchen Polemiker noch wundern, wenn er über andere Stellen, und besonders gerade die, welche den Sinn und Gedanken unserer Erwählungslehre am unzweideutigsten ausspricht, mit Stillschweigen hinweggeht? Diese Stelle (Dogm.) S. 1078 f. lautet so: „Die durch gött-

liche Gnadenmittheilung (dispensatio gratiae) erfolgende Unterscheidung der Menschen (1 Cor. 4, 7), d. i. die Erwählung als Erhebung Einiger aus dem Stande der Ungläubigkeit, Sündhaftigkeit und des Todes in den Stand der Gläubigkeit, Gerechtigkeit und des Lebens hebt die sittliche Selbstunterscheidung und den sittlichen Wettkampf derselben (der Menschen) unter einander nicht auf. Derselbe Apostel, der die absolute Prädestination lehrt und das Wort uns zuruft: „wer zieht dich vor? und was hast du, das du nicht empfangen?" sagt uns auch: „Wisset ihr nicht, daß die, so in der Wettbahn laufen, alle zwar laufen, einer aber nur den Preis empfängt? Laufet also, daß ihr denselben empfanget!" (1 Cor. 9, 24). Dieß letztere Wort ist so wahr als das erstere, und um die Wahrheit zu bekennen, müssen wir uns zu beiden bekennen. Sollen wir aber die Wahrheit auch erkennen, so müssen wir über den Gegensatz, den sie aussprechen, irgendwie hinwegkommen und das einheitliche, harmonische Zusammengehen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, der göttlichen Vorherbestimmung mit der menschlichen Selbstbestimmung einigermaßen begreifen können. Wir lehren also eine durch göttliche (von Ewigkeit beschlossene) Gnadenmittheilung eintretende Unterscheidung der Menschen vor und unabhängig von ihrer eigenen Selbstunterscheidung und einem dadurch begründeten meritorischen Unterschiede, und genügen auf diese Weise dem apostolischen Wort: quis te discernit? Aber wir sagen andrerseits auch: dieser ewige Rathschluß Gottes und dessen Ausführung hebt die menschliche Selbstbestimmung, beziehungsweise Selbstunterscheidung durch ihren (in Folge der Sünde nicht aufgehobenen) Freiheitsgebrauch nicht auf, und dieser Freiheitsgebrauch

ist durch die göttliche Vorherbestimmung nicht unnütz und fruchtlos gemacht. In die ewige göttliche Vorherbestimmung und Erwählung ist die zeitliche menschliche Selbstbestimmung und Selbstunterscheidung einbezogen, wenn wir gleich das Wie dieser Einbeziehung nicht begreifen und nur eine ganz mangelhafte Rechenschaft uns davon geben können. Das ist die katholische Anschauung und Lehre. Sie erhebt sich über die Einseitigkeit des Prädestinatianismus, nach welchem freie menschliche Selbstbestimmung der absoluten göttlichen Vorherbestimmung und absoluten Wirksamkeit der göttlichen Gnade gegenüber nicht bestehen kann und, wie er ausdrücklich einräumt, in Wirklichkeit auch nicht besteht. Hier kommt der menschliche Wille als ein freier neben dem absoluten Willen Gottes, die Natur neben der Gnade nicht auf. Sie erhebt sich andrerseits aber auch über den Pelagianismus und Semipelagianismus. Nach jenem wird das zukünftige Loos der Menschen (Seligkeit oder Unseligkeit) lediglich durch ihren eigenen Freiheitsgebrauch bestimmt; diesen sieht Gott vorher und darnach bestimmt er gemäß seiner Gerechtigkeit einem jeden sein Loos voraus. Hier ist von Gnade im engern und eigentlichen Sinne, und also auch von Gnadenwahl keine Rede. Der Semipelagianismus anerkennt eine Gnade Gottes im engern Sinn; sie ist ihm das, was dem menschlichen Wollen das Vollbringen verleiht. Das eigentliche Princip des menschlichen Heils ist auch ihm der menschliche Wille, aber nicht das ausreichende, für sich selbst sufficiente Prinzip. Eine absolute göttliche Gnadenwahl gibt es hiernach nicht, wohl aber eine bedingte, auf das Vorherwissen der menschlichen Initiative begründete. Diese Lehre trifft der doppelte Vorwurf, einmal der des Abfalls von dem reinen

und vollen Gnadenbegriff, sodann der einer mangelhaften wissenschaftlichen oder speculativen Auffassung des Verhältnisses der absoluten Ursache zu der endlichen. Wenn man einmal das Ziel des Menschen als ein Werk Gottes auffaßt und die göttliche Gnade für nothwendig dazu erkennt, so fordert das allgemeine Verhältniß, in dem die absolute Ursache zu der endlichen steht, daß man in ihr das absolute Prius und die durchgängige und insofern totale (nicht bloß das Vollbringen, sondern auch das Wollen des Guten verleihende) Ursache des menschlichen Heils anerkennt. Wegen dieser principiellen Mangelhaftigkeit bleibt die semipelagianische Prädestinationslehre stets unklar, schwankend und undurchführbar. Das ersieht man nirgends deutlicher als bei der von Molina und seinen Anhängern aufgestellten Theorie. Die kirchliche Prädestinationslehre vermeidet die beiden soeben bezeichneten Mängel der semipelagianischen. Sie baut sich auf dem reinen und vollen Gnadenbegriff auf; ihre Grundlagen sind die absolute Gratuität und absolute Wirksamkeit der Gnade (nicht jene von der Zustimmung des Menschen abhängige Wirksamkeit). So ist sie ihrem Inhalte und Gedanken nach klar und bestimmt, wenn sie gleich das Ineinandergreifen und harmonische Zusammengehen beider Factoren unerklärt läßt. Wir begreifen nicht, wie das Heil des Menschen ganz das Werk Gottes und ganz das Werk des Menschen selbst ist; aber wir vermögen den anscheinenden Widerspruch zu lösen und einiges Licht in das Dunkel dieses Geheimnisses des Glaubens zu bringen. Das Mittel dazu ist der Begriff der natürlichen reinen oder bloßen (bald größern bald geringern, je nach dem individuell persönlichen Freiheitsgebrauch) Empfänglichkeit des Menschen für Gottes Gnade.

Der Ung. fragt: „wird sie (die Gratuität der Gnade) nicht preisgegeben, wenn man den Gnadenempfang von einer Seitens des Menschen zu erfüllenden Bedingung abhängig macht?" (S. 926). Dem stellen wir die Frage entgegen: wird die Gnadenaustheilung nicht zu einem willkürlichen, mit seiner Gerechtigkeit = Unpartheilichkeit streitenden Acte Gottes und die Gnadenwirkung zu einer den Menschen nolens volens bestimmenden, necessitirenden Einwirkung Gottes, wenn die Beschaffenheit des Menschen von sich aus, seine Willensneigung und Gemüthsverfassung dabei gar nicht in Anschlag kommt, sondern als völlig und schlechthin irrelevant auf die Seite geschoben wird? Das sind zwei Extreme, die man vermeiden muß und vermeiden kann. Zwischen der Lehre: der Gnadenempfang ist von einer vorgängigen, vom Menschen zu erfüllenden Bedingung schlechthin abhängig (eine Lehre, welche die Semipelagianer im vermeintlichen Interesse der Freiheit, jedoch nur als Regel aufstellten) und der Lehre: er ist davon schlechthin unabhängig, er setzt nur die menschliche Natur ihrer Substantialität nach, nur diese passive Empfänglichkeit voraus (wie die Prädestinatianer lehren), liegt etwas in der Mitte und dieses Mittlere ist das Wahre. Das ist die katholische Auffassung, diesen Standpunkt nehmen wir ein und von ihm aus suchen wir das Problem der Prädestination uns „zurecht zu legen". Der Ung. hätte seinen Lesern eine andere Ansicht von unserer Prädestinationslehre gar nicht beibringen können, wenn es ihm gefallen hätte, zu der Stelle, die er S. 924 (jedoch unvollständig) anführt, die unmittelbar folgende, unsere Lehre näher bestimmende characteristische Aeußerung (die mit den Worten beginnt: „Ist somit die Gnadenwahl eine ganz

begreifliche, evidente Sache?" S. 1085) hinzuzunehmen. Aus dieser Stelle, wie überhaupt aus der ganzen, im Zusammenhang gelesenen Abhandlung über den ewigen Heilsrathschluß Gottes (Dogm. S. 1031—1087) geht für jeden Unpartheiischen luce clarius hervor, daß unsere Lehre eine gänzlich verschiedene ist von derjenigen einiger ältern Theologen, die „selbst Molina zu lax findet."

g. Welches ist denn nun die Ansicht dieser Theologen? Sie behaupten nach Angabe des Molina [1]: bonum usum liberi arbitrii praevisum, ut prioritate saltem naturae primam gratiam justificantem antecedit, rationem praedestinationis adultorum esse. Sein Urtheil darüber aber lautet (p. 321): Obwohl die Sentenz dieser Doctoren auf den ersten Blick probabel scheinen könnte, so stehe er doch nicht an sie nicht bloß für falsch, sondern auch als im Widerspruch stehend mit den hl. Schriften, ja mit der Erfahrung zu erklären, für eine Ansicht, die der göttlichen Gnade präjudicire, und daher parum tuta in fide sei, um nicht mehr zu sagen. So müsse auch er urtheilen und insoweit dem Dom. Soto beitreten, wenn jene Theologen ihre Lehre dahin verstanden wissen wollen, als ob Gott den vorausgesehenen guten Willensgebrauch gleichsam zum Maaßstab und zur Regel sich genommen und darnach die Gnadenhülfen und Mittel zum Heil zu verleihen von Ewigkeit her beschlossen habe, so nämlich, daß von Seite Gottes eine völlige Gleichheit der zum Heil erforderlichen Gnadenmittel gegeben und alle Ungleichheit in der Verschiedenheit des vorhergesehenen Willensgebrauchs gelegen wäre, und deßhalb die Frage, warum diese

---

1) Commentar. in I. Divi Thomae partem, qu. XXIII. a. 4 et 5. disp. 1. membr. 4 (p. 319 ed. Lugd. 1593).

und nicht jene, oder einige vorherbestimmt seien und andere nicht, gänzlich auf das Vorherwissen des freien Willensgebrauches zurückzuführen und daraus zu erklären sei. Die hauptsächlichsten Gründe, weßhalb sich Molina gegen die so verstandene Ansicht jener Theologen ausspricht, sind folgende: 1. Obwohl Gott den Erwachsenen, welche thun was an ihnen ist, niemals die zureichenden Mittel zum Heil (auxilia sufficientia) versage, so schenke er doch andere Gnadenmittel, welche zur leichtern (!) [1] Erlangung der Rechtfertigung und des ewigen Lebens beitragen, nicht immer nach Maaßgabe des vorausgesehenen guten Willensgebrauchs, ja im Gegentheil werden sie von ihm gerade solchen gegeben, welche sie mißbrauchen, und andern versagt, die sie gut gebrauchen würden (Matth. 11, 21). 2. Wäre den Heiden vor Christi Ankunft das Evangelium unter so vielen Zeichen und Wundern verkündigt worden, wären ihnen die Sacramente und sonstige Heilssubsidien, deren sich das christliche Volk in einem gewissen Ueberflusse erfreut, zu Gebot gestanden; so würden ohne Zweifel viele derselben, welche heute in der Hölle sitzen, diese Heilsmittel besser gebraucht haben, als viele Christen aus der Zahl der Prädestinirten, und zu einer gleichen Seligkeit mit diesen oder einer noch viel größern gelangt sein. 3. Von den Kindern, die noch vor Erlangung des freien Willensgebrauchs absterben, gelangen einige durch Gottes Barmherzigkeit zur Taufgnade und damit zur Seligkeit, andere nicht. Deßgleichen nimmt Gott von Gerechtfertigten einige, die bei längerm Leben in die Sünde zurückfallen würden,

1) So drückt sich Molina aus, weil er die officacia gratiae im Sinne Augustins und Thomas bestreitet.

vorher aus diesem Leben hinweg (Weish. 4), andere, die in demselben Falle sich befinden, nicht. 4. Der Apostel (Eph. 1, 5. 11) spricht von unserer Erwählung nach dem unbedingten Vorsatz und Willen Gottes, aus lauter Gnade, ohne unser Verdienst, gleichsam wie durchs Loos (sorte vocati sumus, wie die Vulgata Eph. 1, 11 ἐκληρώθημεν übersetzt). Zweierlei also wendet Molina gegen jene Ansicht ein: 1. der gute Willensgebrauch kann nicht als die absolute und schlechthin allgemeine Norm der göttlichen Prädestination geltend gemacht und diese somit nicht in dieser ganz einfachen Weise begriffen werden; 2. die Verkündigung des Evangeliums und die Darbietung der äußern Heilsmittel, an welche die Gnadenwirksamkeit Gottes geknüpft ist; die Erlangung oder Nichterlangung der Taufgnade seitens der Kinder vor ihrem Abscheiden aus diesem Leben; die Abberufung der Gerechtfertigten vor dem Rückfall oder die Zulassung desselben und somit des Gnadenverlustes: dieß sind lauter Momente, die in keiner Beziehung zu dem freien Willensgebrauch stehen und somit auf eine ganz andere Norm des göttlichen Heilsrathschlusses hinweisen.

Diese Einwendungen nun treffen unsere Lehre nicht, und die Ansicht von der göttlichen Prädestination, gegen die sie gerichtet sind, ist nicht die unsrige. Wir bemerken (Dog. S. 1086) ausdrücklich, daß der göttliche Rathschluß in Betreff der Unmündigen, von denen einige die Taufgnade vor ihrem Scheiden aus diesem Leben erlangen, andere aber nicht, uns schlechthin unbegreiflich sei, wiewohl wir auch in dieser Beziehung mit Hieronymus sagen müssen: non salvat (deus) irrationabiliter et absque judicii veritate. Wir erklären ferner (ebds. A. 2.), daß die Frage

in Betreff der Erwählung der unmündigen Kinder durch Verleihung der christlichen Taufe vor allem dem Gebiete der äußern Heilsvermittlung anheimfalle, jener Seite der göttlichen Prädestination also, die wir hier ausdrücklich ausgeschieden haben (Dogm. S. 1084 A.) und ausscheiden mußten, weil sie ein anderes Fundament hat, als die unmittelbare Heilsbewirkung. Ganz dasselbe gilt bezüglich der Abberufung einiger Gerechtfertigten vor ihrem (vorhergesehenen) Falle, und der Nichtabberufung anderer. Hinsichtlich der unmittelbaren Heilswirkung aber haben wir ausdrücklich darauf hingewiesen (Dogm. S. 1085 f.), daß dieselbe, und somit auch die göttliche Prädestination, zwar einigermaßen begreiflich sei, wenn wir davon ausgehen, daß die natürliche Empfänglichkeit, wie sie durch den individuell persönlichen Freiheitsgebrauch realisirt wird, ein dabei in Betracht kommendes Moment sei; daß aber diese Begreiflichkeit keine evidente Erkenntniß des göttlichen Heilsrathschlusses, sondern nur ein spärliches Licht sei, das von einer Seite her auf denselben falle (vgl. auch ob. S. 255). Indem wir überdieß die persönliche Selbstunterscheidung der Menschen, diese Quasigrundlage der göttlichen Erwählung, als einen Unterschied derselben lediglich in Bezug auf die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade bestimmen, so verhüten wir ausdrücklich den Gedanken an eine sittliche Würdigkeit, an ein Verdienst auf Seite des Menschen, einen Gedanken, den jene Theologen, wenn sie von dem verschiedenen Freiheitsgebrauch ohne Einschränkung reden, und das Vorhersehen desselben als den Grund und die Quelle der göttlichen Erwählung fassen, nicht ausschließen; davon gar nicht zu reden, daß sie, nach

Angabe des Molina, diesen verschiedenen Freiheitsgebrauch als die absolute und schlechthin allgemeine Norm der göttlichen Prädestination geltend machen, und somit diese einfach auf die göttliche Präscienz zurückführen, also eine absolute Prädestination läugnen, die wir behaupten. Das alles mußte der Ung., wenn er wirklich loyal und unpartheiisch, ja wenn er nur sine fuco ac fallaciis über unsere Lehre referiren wollte, seinen Lesern vorlegen. Dann hätten diese aber freilich auch gesehen, daß es nicht unsere Lehre, sondern eine ganz andere Ansicht ist, „welche selbst Molina noch zu lax findet."

h. Der Ung. verweist uns S. 928 auf den 4. Canon der 2. Synode von Orange gegen die Semipelagianer. Derselbe lautet: Si quis ut a peccato purgemur voluntatem nostram deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per sancti spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi spiritui s. etc. „Da (in diesem Canon) wird die Lehre verworfen, daß Gott, um uns von der Sünde zu reinigen, unsern Willen erwarte, d. h. eine bestimmte Beschaffenheit oder Zuständlichkeit desselben voraussetze[1])." Man sehe den Wortlaut des Canons sich an, und man sieht, daß er nicht von einer bestimmten Beschaffenheit oder Zuständlichkeit des Willens überhaupt, sondern von der bestimmten Beschaffenheit desselben spricht, wornach er der Sünde los, von ihr gereinigt werden will (sc. durch Gottes Gnade). Ein solcher Wille, der nur aus dem Glauben an Gottes Erlösungsgnade hervorgehen kann und als Abscheu und Abkehr von der Sünde wesentlich

1) Von uns unterstrichen.

schon der Anfang der Bekehrung des Menschen zu Gott (eine Disposition auf die Rechtfertigungsgnade, Trid. sess. VI. cap. 6. und can. 3, vgl. Araus. II. c. 6) ist, liegt in der natürlichen Kraft des Menschen nicht, ist bei dem Sünder als solchem nicht vorauszusetzen, sondern erst von der Einwirkung der göttlichen Gnade zu erwarten. So lehren auch wir ganz ausdrücklich (Dogm. S. 1027 f. 1055 f.). Damit ist jedoch offenbar nicht gesagt, daß die Gnade überhaupt gar nichts im Menschen als seine menschliche Natur, eben nur den substantiellen menschlichen Willen, nicht aber eine gewisse Beschaffenheit oder Zuständlichkeit desselben, nicht eine active Empfänglichkeit des Menschen voraussetze. Oder meint der Ung., daß die Synode von Orange, indem sie die Lehre der Semipelagianer, welche den Ausgangspunkt und den Anfang des Heilswerkes in den menschlichen Willen verlegen, zurückweist, die spätere prädestinatianische Lehre z. B. der Concordienformel anticipiren wollte? So scheint er in der That jenen Canon aufzufassen. Was die Synode den Willen von der Sünde gereinigt zu werden (ut etiam purgari velimus) nennt, das ist ihm „der Wille, sich reinigen zu lassen." Man wird das kaum anders als im Sinne der capacitas passiva der Concordienformel verstehen können, wenn man darauf achtet, daß sich der Ung. beharrlich gegen jede active Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade ausspricht. Freilich steht damit in grellem Widerspruch die von ihm kurz zuvor (S. 921) aufgestellte Annahme einer natürlichen Disposition, die darin bestehen soll, „daß der Mensch nicht sündige!"

i. Will er seinen Lesern vielleicht gerade das als auffällig und unzuläßig in unserer Lehre von der natür-

lichen Empfänglichkeit denunciren, daß wir sie „als ein Gefühl der Leere, Unbefriedigung und Unseligkeit, als Bewußtsein der Sündhaftigkeit, sittlichen Schwäche und Unfähigkeit, somit der Hilfs- und Erlösungsbedürftigkeit“ charakterisiren (Dogm. S. 1028); so würde auch dieser Anstoß weggefallen sein, wenn er nur getreu und vollständig darüber hätte referiren wollen [1]). Wiewohl wir nämlich die natürliche Empfänglichkeit für die übernatürliche göttliche Gnade unabhängig von deren Einwirkung zu Stande kommen lassen, so trennen wir sie doch nicht von der Gnade Gottes überhaupt und von aller göttlichen Beihülfe und Mitwirkung. Es ist durchaus nicht unsere Intention, das menschliche Thun und Lassen vor und unabhängig von der christlichen Gnade schlechthin für sich und außer allem Zusammenhang mit der göttlichen Providenz zu betrachten; wir wollen dem Menschen nicht in seiner Beschränkung auf sich allein die Bewirkung der erforderlichen Empfänglichkeit für die Gnade Gottes in Christo zuschreiben. Im Gegentheil lehren wir ausdrücklich, „daß die göttlichen Führungen und Offenbarungen ganz besonders dahin abzwecken, den Menschen (alle Menschen) zu solcher Selbsterkenntniß (dem Bewußtsein seiner Sünd-

1) Er berührt S. 919. 923. 929 gerade nur den Punkt, wo wir erklären, daß die natürliche Empfänglichkeit für die übernatürliche Gnade insofern auch Gnade sei, als wir die vernünftige und sittliche Natur, durch die wir dazu befähigt sind, Gott verdanken (Dogm. S. 1008. 1025. 1082). Und wie thut er es? Um zu insinuiren, daß die nämliche Wendung schon den Pelagianern geläufig gewesen und damals von kirchlicher Seite als ungenügend zurückgewiesen worden sei (S. 923)! Gleich als ob wir jene Gnade, die Voraussetzung der eigentlichen übernatürlichen Gnade, mit dieser identificirten, und durch solche Wendung, gleich den Pelagianern, der Anerkennung der letztern uns entzögen! Ist das ehrliche Polemik?

haftigkeit, sittlichen Schwäche und Unfähigkeit, somit der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit) als Vorbedingung seiner Heilung und Besserung zu bringen" (Dogm. S. 1028). In solcher Weise sollte nach der Lehre des Apostels den Juden das mosaische Gesetz ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* sein und sie auf den Empfang der Sündennachlassung und Rechtfertigung vor Gott durch die göttliche Gnade im Glauben an Christum vorbereiten, disponiren, dafür empfänglich machen (Gal. 3, 21 ff.); durch jene äußere Gnade des Gesetzes sollte der innerlich wirkenden, der erlösenden der Weg bereitet werden. Dürfen wir zweifeln, daß Gott in ähnlicher Weise und zu demselben Zwecke auch den Heiden sich bezeugte? Dürfen wir überhaupt annehmen, daß Gott die lange Reihe der Jahrhunderte von der ersten Verheißung unmittelbar nach dem Sündenfalle bis zu ihrer Erfüllung durch die Erscheinung seines Sohnes als unseres Erlösers ungenützt ablaufen ließ? Können wir zweifeln, daß die göttliche Providenz nicht vielmehr in allen ihren Manifestationen eben darauf hinwirkte, die Menschheit auf ihren Erlöser vorzubereiten? Findet doch, ganz abgesehen von den ausdrücklichen Zeugnissen der hl. Schrift, schon jede sinnige Geschichtsbetrachtung den Kern der weltgeschichtlichen Bewegung vor Christus in solcher göttlichen Pädagogie der Menschen auf Christus hin! Nichtsdestoweniger begreifen wir aber die Empfänglichkeit des Menschen für die Erlösungsgnade, wo sie vorhanden ist, als dessen natürliche, durch den Gebrauch seiner natürlichen Kräfte bewirkte, weil jene göttlichen Offenbarungen und Führungen ihm nur äußere Anlässe und Beweggründe dafür bieten und deren Benützung ganz das Werk seiner freien Willensentscheidung ist. Haben wir jene göttlichen

Führungen des Menschen im Ganzen und Einzelnen auch als Gnadenbezeugungen Gottes zu betrachten, so sind sie doch nur natürliche und äußere Gnade und ganz verschieden von der innerlich und übernatürlich wirkenden Gnade Christi (vgl. Dogm. 1061. A.). Wenn man also eine allgemeine natürliche göttliche Providenz und eine äußere Gnade Gottes nicht läugnen kann, so bleibt nur noch die Frage übrig, ob die Manifestationen derselben in wirklicher und innerer Beziehung stehen zu der übernatürlichen Providenz, wie diese in dem Erlösungswerke Jesu Christi und in der Zuwendung der Frucht desselben an den Einzelnen durch die Wirksamkeit des hl. Geistes (übernatürliche Gnade) sich kundgethan und kundthut. Wer aber könnte darauf mit Nein antworten, ohne die verschiedenen (und wohl zu unterscheidenden) Manifestationen der göttlichen Weltregierung und Providenz überhaupt aus einander zu reißen und gegen einander zu isoliren, statt sie auf einander zu beziehen und sie als ineinandergreifend zur Einheit zusammenzufassen? Wenn man sie aber auf einander bezieht, so kann das gar keinen andern Sinn haben als den, daß das neue geistige Leben, welches durch die Erlösungsgnade Gottes in übernatürlicher Weise im Menschen gepflanzt wird und ein übernatürliches ist, durch die allgemeine Providenz und äußere Gnade Gottes in natürlicher Weise vorbereitet und der Mensch dadurch natürlich empfänglich für dasselbe gemacht werden will. Daß nun diese Empfänglichkeit für den Anschluß an Christum als Erlöser und für den Empfang seiner Erlösungsgnade als Gefühl und Bewußtsein der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit aufgefaßt werden könne, sollte einer weitern Rechtfertigung nicht bedürfen. Die hl. Schrift bietet diese

Auffassung ungesucht an mehr als einer Stelle uns dar (vgl. z. B. Luc. 18, 13 f. Röm. 7, 25). Wir können sie aber auch, wenn es sein muß, noch unter den Schutz Ripalda's stellen, indem wir mit ihm sagen: diese Art von Empfänglichkeit habe weder die Erhabenheit der übernatürlichen Güter gegen sich, noch die ignobilitas und Schwäche der Natur, was doch allein Grund sein könnte sie zu bestreiten. Denn was letzteres betrifft, so lassen wir ja der menschlichen Natur die äußere Gnade Gottes zu Hülfe kommen, und was das erstere betrifft, so kann es der Gratuität und absoluten Wirksamkeit der Gnade, durch die wir von der Sünde befreit und zu einem neuen Leben des Geistes wiedergeboren werden, nichts derogiren, wenn dem Menschen unter Gottes Beihülfe das Gefühl seines Sünden-Elendes und das Bewußtsein seiner eigenen Unfähigkeit, sich daraus zu befreien, zugeschrieben wird. — Daß sodann die so bestimmte Empfänglichkeit für Gottes Erlösungsgnade bei den Erwachsenen als eine active sich darstelle, kann am allerwenigsten einem Zweifel unterliegen, wofern man nicht etwa zu der Annahme sich bekennen will, daß dem Menschen durch die Sünde alles liberum arbitrium in rebus spiritualibus verloren gegangen und ein solches nur noch in rebus externis et civilibus übrig geblieben, daß er durch sie nur nicht der Vernunft und des Willens als substantieller Vermögen, somit der Natur eines Vernunftwesens, wohl aber des natürlichen Gebrauchs (Activität) derselben völlig beraubt sei.

k. Die im Vorstehenden beleuchtete Reihe von Verdächtigungen unserer Lehre schließt der Ung. ganz in derselben Weise, wie sie oben S. 236 nachgewiesen ist, mit einer persönlichen Verdächtigung. Abermals will er

beweisen, daß ich den „richtigen" Begriff des Uebernatürlichen zerstöre, weil ich „eine wesentliche Ergänzungsbedürftigkeit menschlicher Natur durch die Gnade läugne" (S. 929), und wiederum ist sein Beweis nichts anderes als die nackte kecke subreptio, die wir ihn beständig exerciren sehen. Es gibt ein Uebernatürliches in der thatsächlichen Weltordnung, es ist dem Menschen eine übernatürliche, durch seine natürlichen Kräfte nicht erreichbare Bestimmung gesetzt: das ist sein Obersatz, den ihm kein katholischer Theologe bestreitet. Etwas anderes ist die Folge, die er daraus zieht, nämlich die „wesentliche Ergänzungsbedürftigkeit menschlicher Natur" oder der Satz, daß weil die Erreichung des übernatürlichen Endziels die natürliche Kraft des Menschen übersteigt, eine Ergänzung derselben durch die göttliche Gnade nothwendig sei. Diese Folgerung ist eine rein prekäre, die man bestreiten kann, ohne jenem Obersatz im mindesten zu nahe zu treten. Ja es läßt sich beweisen — und wir glauben den Beweis geführt zu haben — daß gerade die Auffassung der Gnade als wesentliche Ergänzung menschlicher Natur den Begriff des Uebernatürlichen zerstört. Die Folgerung also: es ist dem Menschen eine übernatürliche, durch seine natürliche Kraft nicht erreichbare Bestimmung gesetzt, also ist seine Natur wesentlicher Ergänzung durch die Gnade bedürftig, räumen wir nicht ein, und wenn sie uns mit der Prätension eines Beweises geboten wird, so erklären wir das für eine petitio principii. Nichts anderes ist auch die weitere Folgerung: „Setzt also die letztere (die Erreichung jenes Endziels) nicht eine Ergänzung unserer natürlichen Kräfte nothwendig voraus, so ist die Gnade, die uns zur Erreichung unseres Endziels gegeben wird, entweder zu

dem gedachten Zwecke nicht schlechthin nothwendig, oder wird diese Nothwendigkeit zugestanden, so hat dieselbe doch nicht ihre letzte Wurzel in einem ursprünglichen Mißverhältniß (improportio) zwischen der angestammten Kraft des Menschen und seiner ihm durch Gott gegebenen Bestimmung." Darin allerdings hat er vollkommen Recht, wenn er sofort erklärt: „die eine Consequenz so gut wie die andere verflüchtigt den Begriff der Uebernatur." Allein, daß diese Consequenzen von der Bestreitung der Gnade als wesentlicher Ergänzung der Natur unzertrennlich seien, das ist seine rein prekäre, durch nichts bewiesene und unerweisliche, weil unwahre Voraussetzung.

Von solcher Grundlage aus schreitet er zu der bemerkenswerthen Wendung fort, durch welche die Unvereinbarkeit meiner Annahme einer natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade mit der Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade, mit jenen beiden Consequenzen des Begriffs des Uebernatürlichen nachgewiesen werden soll. Ist das übernatürliche Endziel — sagt er S. 930 — nicht so beschaffen, daß es eine Ergänzung unserer natürlichen Kräfte nothwendig macht, so besteht auch zwischen den Mitteln zu seiner Erreichung und unserer Natur kein derartiges Mißverhältniß mehr, daß ihre Erlangung nicht durch eine bestimmte Beschaffenheit der letztern bedingt sein könnte. Deutlicher: die wesentliche Ergänzungsbedürftigkeit unserer Natur (zur Erreichung des übernatürlichen Endziels) läugnen, heißt die schlechthinige Nothwendigkeit der Gnade zu diesem Endziele läugnen oder doch abschwächen, und folgeweise der menschlichen Natur eine über ihr Vermögen gehende Kraft einräumen, der göttlichen Gnade aber eben so viel an ihrem Werth und ihrer Wirksamkeit entziehen.

Als eine solche Schmälerung der Gnade gilt ihm unsere Lehre von der natürlichen Empfänglichkeit für sie, sofern durch sie der Gnadenempfang von einer „seitens des Menschen durch seine natürliche Kraft zu erfüllenden Bedingung“ abhängig gemacht werde. Darin sieht er den letzten natürlichen Ausläufer der Bestreitung des richtigen Begriffs des Uebernatürlichen. Auf diese Weise, sagt der Ung., hänge in meinem Lehrsystem alles aufs Beste zusammen, es bilde eine festgeschlossene Weltanschauung: „nur ein Begriff hat darin keinen Platz, der des Uebernatürlichen.“ Die ganze Argumentation geht, wie man deutlich sieht, von der Voraussetzung aus, daß ein übernatürliches Endziel des Menschen nicht festzuhalten sei ohne die Annahme einer wesentlichen Ergänzungsbedürftigkeit der menschlichen Natur. Die Folgerung, daß wir den Gegensatz oder, wie er sich ausdrückt, das „Mißverhältniß“ von Natur und Gnade aufheben oder auflockern, hat keinen Grund und Boden, als eben diese überall nicht bewiesene und unerweisliche Voraussetzung. Was aber speciell die von uns gelehrte natürliche Empfänglichkeit als subjective Voraussetzung der göttlichen Gnade und ihrer Wirsamkeit betrifft; so hat der Ung. selbst diesen Begriff früher gebilligt, ja eine negative Disposition auf die Gnade in einem die Gränzlinie des Dogmas weit überschreitenden Sinne gelehrt (ob. S. 268. 275.) und damit den Begriff des Uebernatürlichen, beziehungsweise der Nothwendigkeit der Gnade zu dem Ende „daß der Mensch nicht sündige“, gefährdet. Andrerseits haben wir, wie aus dem Frühern klar hervorgeht, die natürliche Empfänglichkeit in einer Weise begränzt, wodurch jede Beeinträchtigung der Gnade und ihrer wesentlichen Merkmale, beziehungsweise des Dogma's von der

schlechthinigen Nothwendigkeit derselben strengstens ferne gehalten wird. Von zwei Dingen werden sich hiernach unsere Leser überzeugt halten dürfen: 1. davon, daß in dem Lehrsystem unseres Gegners nicht alles aufs beste zusammenhängt, 2. davon, daß die Behauptung desselben, in dem unsrigen habe der Begriff des Uebernatürlichen keinen Platz, eine grund- und bodenlose Verdächtigung ist.

Während wir aber die Sache fallen lassen, sollen wir am Worte festhalten. „Nichts desto weniger — sagt der Ung. — spricht auch er (Kuhn) von einem Uebernatürlichen. Ein Professor der katholischen Dogmatik muß dieß wohl.“ (Vgl. ob. S. 236). Diese schnöde persönliche Verdächtigung weisen wir mit Unwillen zurück, indem wir zugleich erklären, daß wir es mit unserm Begriffe von Ehrenhaftigkeit nicht zu vereinbaren wissen, solche Bezichte unter dem Deckmantel der Anonymität auszustoßen. Anschuldigungen, welche die Ehre eines Mannes angreifen und die Integrität seines Characters in Frage stellen, muß man persönlich vertreten.

3. Der Begriff des Uebernatürlichen.

Der Ung. meint, der §. 3 der Einleitung in die Dogmatik, die Erörterung über den Inhalt der göttlichen Offenbarung, habe mir „die Gelegenheit“ gegeben, meinen Begriff des Uebernatürlichen „ausführlicher“ darzulegen. Daß dem in Wahrheit nicht so sei, würde uns nicht schwer fallen nachzuweisen. Aber genug, der Ung. nimmt dieß einmal so an, weil ihm jene einleitende Besprechung der göttlichen Offenbarung die besten Anhaltspunkte zu bieten schien für den von ihm beabsichtigten „ausführlichen“ Be-

weis, daß der Begriff des Uebernatürlichen in meinem Lehrsystem keinen Platz finde.

Die ausdrückliche Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Endziels findet sich in jener einleitenden Erörterung nicht. Darauf wirft sich unser Gegner und daraus leitet er den Schluß ab, daß wir ein übernatürliches Endziel gar nicht, oder doch nicht im „richtigen" Sinne annehmen. Er hat aber in seiner abstrakten Denkweise ganz übersehen, daß jene Unterscheidung nicht einen trennenden Gegensatz bedeutet, und daß man von dem Endziel des Menschen ganz im Allgemeinen wohl reden kann, weil die unterschiedenen Endziele in einem gemeinsamen Punkte zusammenlaufen. Dieß möge deßhalb vor allem näher nachgewiesen werden. Die gedachte Unterscheidung kann nicht angefochten werden; sie fließt gleichsam von selbst aus dem Unterschiede der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung Gottes. Indem Gott als Schöpfer Vernunftwesen mit freiem Willen ins Dasein gerufen, hat er denselben eine über die Zeitlichkeit hinausgehende ewige Bestimmung gegeben, sie zu einem unsterblichen Leben in Gemeinschaft mit ihm (durch Erkenntniß und Liebe zu ihm) berufen, hat ihnen seinen Willen zu erkennen gegeben, durch ihren Vernunft- und Willensgebrauch dieß ewige Leben für sich zu realisiren, soweit und in der Art, als es durch ihre natürliche Kraft (unter Concurrenz der allgemeinen Weltregierung und Vorsehung Gottes) realisirbar ist. Das nennt man das natürliche Endziel, sofern es durch die natürliche (creatürliche) Kraft des Menschen, ohne innere Einwirkung Gottes (übernatürliche Gnade) realisirbar ist. Denken wir uns nun, — und das christliche Dogma lehrt uns das glauben —, daß Gott

dabei nicht stehen geblieben, daß er nicht bloß Schöpfer von Vernunftwesen, sondern auch deren vorsehender Vater ist; daß er dieß nicht etwa nur durch seine allgemeine Weltregierung und Vorsehung, sondern in einer noch ganz andern und besondern Weise ist, durch unmittelbare Offenbarung von Wahrheiten, die sie aus bloßer Vernunft nicht zu schöpfen vermöchten und die sie selbst, wenn sie gegeben sind, nur in Kraft innerer übernatürlicher Erleuchtung zu glauben vermögen; sowie durch Dispensation seiner innerlich wirkenden übernatürlichen Gnade, kraft welcher sie von einem Geiste des Glaubens und der Liebe beseelt werden, den sie aus sich nicht zu erzeugen vermögen: so hat er ihnen eben dadurch ein höheres übernatürliches Ziel ihres Daseins gesetzt und die nothwendigen Mittel zu dessen Erreichung geboten. Offenbar aber ist der Mensch nicht erst hiedurch zu einem ewigen unsterblichen Leben in Gemeinschaft mit Gott berufen; diese Bestimmung ist ihm vielmehr schon durch die Schöpferhand Gottes gegeben, sie liegt in dem Begriff und Wesen des vernünftigen und freien Geistes. Wollten wir dieß läugnen, so müßten wir behaupten, daß der Mensch durch Gottes Schöpfung, unabhängig von der übernatürlichen Offenbarung, noch nicht complet vernünftiger und freier Geist sei, und daß Gott somit durch letztere sein Schöpfungswerk erst completiren mußte, wenn Vernunftwesen völlig dasein sollten. Wenn wir nun diesen weitern Schritt auch nicht darin beschlossen sein lassen, daß durch ihn die Bedingungen des Daseins solcher Wesen erfüllt werden, sondern mit ihm noch anderes und höheres für dieselben realisirt denken; so ist das doch unläugbar eine Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen, wodurch die

Möglichkeit des rein creatürlichen Standes (possibilitas status naturae purae), sowie die reine Gratuität der übernatürlichen Offenbarung in Frage gestellt wird. Das eine aber ist so verwerflich als das andere. Also der Mensch ist schon durch die göttliche Schöpfung zu einem ewigen Leben in Gemeinschaft mit Gott berufen. Aber dieses ewige Leben ist im besten Falle, d. h. wenn der Mensch auch alles thut, was er kann und soll, noch ein unvollkommenes und tief unter demjenigen stehendes, welches ihm zu realisiren unter der Voraussetzung möglich ist, daß ihn Gott seiner besondern Liebe theilhaftig machen will durch übernatürliche Offenbarung und Gnade. Wenn nun die übernatürliche Gnade Gottes die natürliche Kraft des Menschen nicht beiseite setzt, aufhebt, überflüssig macht, sondern voraussetzt und in Anspruch nimmt; so ist auch das natürliche Endziel durch das übernatürliche nicht auf die Seite gesetzt, negirt, ausgeschlossen, sondern darin aufgehoben, d. h. bewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben. Das wollen wir in demselben Sinne verstanden wissen, in welchem Thomas und mit ihm die besten Scholastiker sagen: gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit. So berechtigt also auch die Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Endziels ist, so darf man diese doch nicht auseinanderreißen oder trennen und gegen einander verfestigen, sondern muß sich ihres Zusammenhangs und Ineinandergreifens bewußt werden. Eben deßhalb aber, weil sie nicht divergiren, sondern convergiren, ist es gestattet, von dem Endziel des Menschen im Allgemeinen zu reden und als solches ganz im Allgemeinen das jenseitige ewige Leben in Gemeinschaft mit Gott durch Erkenntniß und Liebe zu ihm zu bezeichnen.

Und diese allgemeine Fassung ist gerade vom Standpunkt der Einleitung in die Dogmatik gefordert.

Wenden wir uns nun zu der Darstellung und Kritik unserer einleitenden Betrachtung der göttlichen Offenbarung von Seite unseres Gegners. Weil ich (Einleitung S. 17) sage: „Die vernünftige Creatur ist zu dem Ende geschaffen und mit den dazu erforderlichen Kräften ausgerüstet, daß sie das ewige Leben, welches ein Leben des Geistes in Einheit mit Gott durch Erkenntniß Gottes und Liebe zu ihm ist, in selbstthätiger Anwendung und Uebung dieser Kräfte verwirkliche — und hinzufüge: hierin, bei dieser ihrer Aufgabe und Bestimmung kommt ihr Gott durch seine Offenbarung, die wir die übernatürliche nennen, vorsorglich und freiwillig entgegen"; so glaubt der Ung. sich zu der Interpretation berechtigt, daß das Endziel, zu dessen Erreichung das Uebernatürliche dem Menschen „behülflich" sein soll, kein anderes sei als „welches dem menschlichen Geiste schon kraft seiner Natur wesentlich eignet" (S. 931), d. h. also das natürliche. Somit findet er in jener Aeusserung eine Mißkennung oder gar Läugnung des übernatürlichen Endziels und des Uebernatürlichen überhaupt.

Gesetzt, aber nicht zugegeben, die vorstehende Aeußerung sei nicht mit der nöthigen Vor- und Umsicht von uns gefaßt und gebe für sich genommen zu Bedenken gerechten Anlaß; so würde der Controversist, dem es nur um die Sache selbst zu thun ist und der „lediglich gedrungen durch die uneigennützigste Liebe zur Wahrheit sich mit mir zurechtzusetzen sucht" (s. ob. S. 178), aus dem übrigen Inhalt unserer Erörterung dieselbe zu ergänzen oder zu berichtigen, beziehungsweise sie darnach in einem guten Sinne zu interpretiren geneigt sein. Hier war unserm Kritiker

Gelegenheit geboten, seine Unpartheilichkeit leuchten zu lassen, indem er das Verfahren, das er einigen vortridentinischen Theologen gegenüber einschlug (ob. S. 283), in gleicher Weise dem heutigen Theologen zu Statten kommen ließ. Er konnte dieß um so leichter, je geringer die Schwierigkeiten waren, die sich ihm in den Weg stellten. Hebt doch unsere ganze Erörterung der Begriffe der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung das Uebernatürliche in seiner Eigenthümlichkeit und Erhabenheit über das Natürliche so vielfach und so bestimmt hervor, daß es ihm vielmehr sehr schwer fallen mußte, dieß alles zu übersehen, um jene Aeußerung in einem schlimmen Sinne zu deuten. Gleichwohl sehen wir ihn eben dieses Verfahren wirklich einschlagen. Er gibt sich alle Mühe, alles das, was jener Aeußerung zu Hülfe kommt, und sie in ein gutes Licht zu stellen geeignet ist, möglichst zu entkräften oder gänzlich zu beseitigen, um sie in einem schlimmen Sinne deuten zu können.

Daß wir unsern Gegner nicht zu hart beurtheilen, wird der aufmerksame und denkende Leser aus dem Nachstehenden entnehmen.

Vor allem möge dasjenige zusammengestellt werden, was bezüglich des Uebernatürlichen der göttlichen Offenbarung in der Einleitung vorgetragen wird. Wir gehen von dem Unterschied und Gegensatz der beiden göttlichen Offenbarungen, der natürlichen und der übernatürlichen aus (Einl. S. 5 ff.). Gott habe es nicht bei jener, bei dem, was sie dem Menschen bieten konnte, bewenden lassen: „er will den Menschen in übernatürlicher Weise mit sich einigen" (S. 7). Die übernatürliche Offenbarung „ist etwas Anderes und Höheres, als jene allgemeinen göttlichen Manifestationen, die wir durch die Begriffe der gött-

lichen Weltregierung und allgemeinen Vorsehung ausdrücken, etwas Anderes auch, als die schon in der Idee der Schöpfung inbegriffene mannigfaltige Offenbarung Gottes durch in höherem Maaß natürlich begabte Menschen, die er von Zeit zu Zeit ins Dasein ruft und deren sich seine Vorsehung zu ihren allgemeinen[1]) Zwecken bedient" (l. c.) [2]). Sofort weisen wir den Begriff des Uebernatürlichen nach protestantisch-orthodoxer Anschauung zurück (S. 10 f.). „Es ist wahr, alles kommt darauf an, daß wir die Offenbarung begreifen als ein Werk nicht menschlicher Kräfte, sondern als ein Werk Gottes; aber es ist falsch, sie als ein Werk Gottes am Menschen zu fassen, wodurch er den menschlichen Kräften eine andere Richtung gibt. Vielmehr ist sie ein Werk Gottes durch einzelne Menschen als seine Organe, um die Menschen auf einen höhern, ihren natürlichen Kräften unerreichbaren Standpunkt der Erkenntniß und des geistigen Lebens überhaupt zu erheben. Der Begriff des Uebernatürlichen darf nicht einseitig betont, es darf nicht als ein Un- oder Wider-Natürliches gefaßt werden. Es ist ein Ueber-Natürliches, sofern es an der Natur zur Erscheinung und durch ihre Kräfte zur Wirksamkeit kommt; es ist aber ein Uebernatürliches, insofern es nicht aus der Natur und ihrer Kraft, sondern von einem höhern unmittelbar göttlichen Princip stammt. Es ist keineswegs dasselbe, die Offen-

1) Wir erlauben uns hier und im Folgenden einige Worte zu betonen aus dem S. 246 A. 1 angegebenen Grunde.

2) So fassen bekanntlich Rationalisten wie Lessing die geschichtliche Offenbarung Gottes; diesen Begriff setzen sie an die Stelle des theologischen.

barung für übernatürlich halten, und glauben, daß ihre Wirkung der natürlichen Richtung unserer Kräfte entgegengesetzt sei; nur der verkehrten Richtung unserer natürlichen Kräfte ist sie entgegengesetzt, nicht aber der rechten, der vom Schöpfer uns eingepflanzten, natürlichen Richtung. Ihr kommt sie vielmehr entgegen, an sie knüpft sie an, auf sie pröpft sie das göttliche Edelreis (Clemens Alex. strom. lib. VI. p. 672)." Nachdem wir hierauf den die Vernunft transcendirenden Inhalt der übernatürlichen Offenbarung ausdrücklich nachgewiesen (S. 14 f.), erklären wir S. 16, daß „die Aneignung der im engern Sinn geoffenbarten Wahrheiten und der damit verbundenen göttlichen Gnadenwirkungen, wenn sie gleich ebenfalls nur durch die Thätigkeit eben dieser Vermögen (nämlich der natürlichen Vermögen der Vernunft und des freien Willens) erfolgen kann, doch nicht durch sie allein oder in ihrer eigenen Kraft erfolgt, sondern durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf sie bedingt ist." Zwar sei, bemerken wir S. 16 weiter, der nächste Zweck der göttlichen Offenbarung und die unmittelbare Wirksamkeit derselben auf die Erweckung und Befestigung der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten gerichtet; aber „es ist dieß weder ihr einziger, noch ihr eigentlicher Zweck. Die göttliche Offenbarung bleibt dabei nicht stehen, sie bereitet sich damit nur gleichsam den empfänglichen und fruchtbaren Boden, in dem sie keimen und wachsen kann [1]). Hat sie den Geist

1) So fassen wir hier in dem Begriff der göttlichen Offenbarung beides zusammen: einmal die Thätigkeit Gottes zur Vorbereitung oder Disposition des Menschen auf die übernatürliche Gnade und sodann die Mittheilung dieser selber. Das Nähere s. ob. S. 295 ff.

des Menschen von der Finsterniß befreit, welche sein eigenes Licht ihm verhüllte, so läßt sie den Strahl des höhern Lichtes, in dem er nun Gott, sein Wesen und seinen Willen in einem Umfang und mit einer Klarheit erkennt, welche das Vermögen seiner Natur, **auch wenn sie völlig ungetrübt und ungeschwächt ist**, weit übersteigt."

Das sind die bemerkenswerthesten Aeußerungen, welche in unserer Einleitung der obigen Stelle, bei welcher der Ung. seine kritischen Hebel ansetzt, vorausgeschickt sind. Er hat, wie wir gesehen, aus ihr herausgelesen, daß nach unserer Lehre das Uebernatürliche nichts anderes als eine Beihülfe zur Erreichung des natürlichen Endziels sei. Er schließt dieß daraus, daß wir nicht ausdrücklich sagen, das Uebernatürliche sei das Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Endziels, sondern an die allgemeine Bestimmung des Endziels als ewiges Leben des Geistes in Einheit mit Gott durch Erkenntniß und Liebe uns haltend, bemerken, daß Gott dem Menschen bei dieser seiner Aufgabe und Bestimmung durch seine übernatürliche Offenbarung „vorsorglich und freiwillig" entgegen komme. Weil nämlich auch das natürliche Endziel des Menschen in seiner Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe besteht, so ist es ihm „klar", daß nur dieses gemeint sein könne, und daß wir somit dem Uebernatürlichen keine höhere Bedeutung geben, als die, dem Menschen zur Erreichung desselben „behülflich" zu sein. Von dem letztern abgesehen, was übrigens durchaus nicht gleichbedeutend ist mit unserm Ausdruck: vorsorglich und freiwillig entgegenkommen, ist sein Schluß unter der doppelten Voraussetzung ganz richtig: einmal, daß das übernatürliche Endziel nicht in einer Ver-

einigung des Menschen mit Gott durch Erkenntniß und Liebe besteht, sondern etwas davon gänzlich verschiedenes ist; sodann, daß die übernatürliche Offenbarung ganz ausschließlich nur auf das übernatürliche Endziel abzweckt und Gott dem Menschen ausschließlich nur zu dessen Erreichung durch sie „behülflich" sein will. Wenn diese beiden Sätze feststehen, dann kann man sich in Wahrheit nicht in der allgemeinen Weise aussprechen, wie ich es gethan habe. Aber kein katholischer Theologe, den Ungenannten nicht ausgenommen, wird diese Sätze aufstellen oder vertheidigen. Ist dieß richtig, so kann auch die Berechtigung meiner in Frage stehenden Aeußerung nicht angefochten werden. Beide Endziele bestehen, was das erstere betrifft, in einer Vereinigung des Menschen mit Gott durch Erkenntniß und Liebe, nur ist die durch das Uebernatürliche (die Gnade) *begründete* eine andere und vollkommnere, als die, welche dem menschlichen Geist schon Kraft seiner Natur eignet und unabhängig von der göttlichen Gnade erreicht werden kann. Nur dann also, wenn ich statt jenes allgemeinen, das Gemeinsame beider zusammenfassenden Ausdrucks mich des ganz bestimmten bedient hätte: daß Gott dem Menschen zur Erreichung seines *natürlichen* Endziels durch seine übernatürliche Offenbarung behülflich sei, würde ich mich dogmatisch incorrect ausgedrückt haben. Das sage ich aber *nicht*, sondern halte mich, dem Standpunkt der Einleitung gemäß, an den allgemeinen, das Gemeinsame beider Endziele zusammenfassenden Ausdruck. Deßhalb ist die Auslegung des Ung. eine unberechtigte, um nicht mehr zu sagen. Was aber das andere betrifft, so ist die übernatürliche Offenbarung, außerdem daß sie den Menschen auf eine höhere Stufe geistigen Lebens und geistiger Thätigkeit

erhebt, zugleich als eine Erleichterung und Förderung seines bloß natürlichen Geisteslebens aufzufassen. Das lehrt der Ung. selbst ganz unverhohlen, z. B. hist.-pol. Bl. Bd. 51. S. 903 f. A. unter Berufung auf Thomas Summ. 1. q. 1. a. 1 und Contr. gent. 1, 4 [1]. Daher steht auch nach dieser Seite nichts im Wege, was uns hindern könnte zu sagen, daß Gott durch seine übernatürliche Offenbarung dem Menschen bei seiner Aufgabe und Bestimmung vorsorglich und freiwillig entgegen komme, und jene Auslegung des Ung. erscheint abermals als eine unberechtigte.

Nach dieser Rechtfertigung unserer obigen Aeußerung bedarf es keines Wortes weiter zur Erklärung der auf der folgenden Seite der Einleitung vorkommenden Stelle, weil diese ganz und gar mit jener zusammenfällt. Nachdem wir nämlich gesagt hatten: der Mensch, wie er aus der Hand Gottes seines Schöpfers und Vorsehers kommt, ist vernünftiger Geist in dem übernatürlichen Zustande der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24) — „fügten wir bei: durch diese dem persönlichen Freiheitsgebrauch vorauseilende Mittheilung an den Menschen verbindet ihn Gott unmittelbar mit sich und erleichtert ihm seine Aufgabe und Bestimmung, durch selbstthätigen Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit sich persönlich mit seinem Schöpfer zu einigen.“ In dieser Stelle ist ebenso wie in jener beides miteinander verbunden: die unmittelbare (übernatürliche) Vereinigung des Menschen mit Gott und die Erleichterung seiner creatürlichen Aufgabe — durch die göttliche Gnade. Der vorausgeschickte Satz läßt schlechterdings nicht zu, jenes in den Vordergrund gestellte überna-

1) Wir fügen bei: summ. 2. 2. q. 2 a. 4 und Catech. rom. zum 1. Art. des ap. Symb. cap. 2 q. 6.

türliche Moment der Vereinigung mit Gott zu übersehen und nur die andere Seite derselben zu betonen, nämlich die Erleichterung der creatürlichen Bestimmung durch die zuvorkommende Gnade. Nichtsdestoweniger betont unser Gegner eben nur diese letztere Seite, um uns die Lehre zu unterstellen: „die übernatürliche Vorsehung Gottes und die durch sie uns geschenkte Gnade soll es dem Menschen „erleichtern", sein natürliches Endziel durch den rechten Gebrauch seiner angestammten Kräfte, d. h. durch seine possibilitas naturalis, zu erreichen" (S. 935 f.), und daran die Behauptung zu knüpfen: „diese Aufstellung allein wäre genügend, alle Bedenken zu rechtfertigen, die wir bisher gegen die Kuhn'sche Anschauung ausgesprochen haben." Das wäre sie freilich, wenn ihr nicht die Kleinigkeit im Wege stände, daß sie eben nicht unsere Aufstellung, sondern eine Entstellung und Fälschung unserer Lehre, die einseitige Hervorhebung nur eines Moments derselben mit Unterdrückung des andern ist. Oder will unser Gegner vielleicht das andere Extrem als seine Auffassung der übernatürlichen Offenbarung geltend machen und uns zu den frühern Bedenken gegen sie erneuerten Anlaß und weitern Grund geben? Will er vielleicht im Ernste behaupten, daß die übernatürliche Offenbarung ohne allen Einfluß sei auf die Realisirung der natürlichen Aufgabe und Bestimmung des Menschen?

Es ist also unwahr, was der Ung. behauptet, daß nach unserer Lehre die übernatürliche Mittheilung Gottes lediglich zu dem Zwecke geschehe, um dem Menschen bei seiner natürlichen Aufgabe und Bestimmung behülflich zu sein. Will er aber für diese Behauptung eine Bestätigung darin finden (S. 932), daß ich auch hier (in der

Einleitung) nichts wissen wolle „von einer Ergänzung geschaffener Natur durch das Uebernatürliche"; so müssen wir eben zum hundertsten Male erklären, daß die Anerkennung des Uebernatürlichen und die Auffassung desselben als Ergänzung der Natur zwei ganz verschiedene Dinge sind, und daß die Verwerfung seiner Auffassung des Uebernatürlichen mit der Anerkennung desselben gar wohl bestehen kann, ja von ihr gefordert ist.

Die übernatürliche Offenbarung — erklären wir — ist nicht „als eine Ergänzung des Schöpfungswerkes Gottes, das für sich gut und vollkommen ist, noch etwa bloß als das Ergebniß seiner allgemeinen Weltregierung und Leitung, sondern als ein Werk seiner besondern Vorsehung[1]) gegenüber dem Freiheitsgebrauch der vernünftigen Creatur und als übernatürliche Versehung[2]) desselben in Absicht auf ihre durch Vernunft und Freiheit zu realisirende Bestimmung zu begreifen." Diese Erklärung, die sich an die Thomistische Auffassung des Uebernatürlichen anschließt, und dieses in der ausdrücklichsten Weise anerkennt, ist wohl kaum mißverständlich. Und doch vermag sie der Methode des Ung. nicht zu widerstehen und sich in

---

1) Seiner besondern Liebe (im Unterschiede von der allgemeinen schöpferischen) — sagt Thomas, 1. 2. q. 110 a. 1.

2) Zu diesem Worte bemerkt unser Gegner: „den nämlichen Ausdruck gebraucht mit Vorliebe Franz von Baader." Wenn ich nicht irre, gebraucht ihn auch Schleiermacher mit Vorliebe. Aber was schadet das? Ist das Wort nur richtig, treffend — sagt bei einem ähnlichen Anlasse Tertullian (adv. Prax. c. 8) — so gehört es der Wahrheit, die älter ist als alle Sondermeinung, und der Mißbrauch, den diese davon macht, indem sie ihm einen unwahren Sinn unterschiebt, darf von seinem rechten Gebrauche nicht abhalten. S. unsere Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit S. 184 A.

ihrem objectiven Wesen dagegen zu behaupten! Es ist daher gewiß von Interesse, die Manipulation etwas genauer zu betrachten, mittelst deren er sie ihres wahren Sinnes entkleidet. Diese Erklärung (der Offenbarung als übernatürliche Versehung) könne nur einen einzigen Sinn haben, sagt er — und darin stimmen wir ihm völlig bei. Aber wie findet und bestimmt er nun diesen einzig möglichen Sinn? „Der Begriff einer Erhebung (elevatio) des Menschen zu einem übernatürlichen Endziel und einer diesem entsprechenden übernatürlichen Thätigkeit ist von vornherein ausgeschlossen": auf diese Annahme baut er seine Interpretation. Dieselbe ist aber gänzlich unwahr. Jener Begriff ist, wie wir gesehen haben, und wie der ins Examen genommene Ausdruck selbst laut bezeugt, durchaus nicht ausgeschlossen, sondern durch diesen direct ausgesprochen. Die übernatürliche Versehung der vernünftigen Creatur ist eine zweck- und wirkungslose That Gottes, wenn sie nicht die Erhebung des natürlichen Menschen zu einem übernatürlichen Endziel und die entsprechende Ausrüstung zu dessen Erreichung ist; sie ist überflüssig und bedeutungslos, wenn sie nicht hinausgeht über das Schöpfungswerk und nicht als etwas anderes erscheint, als das Ergebniß seiner allgemeinen Weltregierung und Leitung. Indem wir daher eine übernatürliche Versehung der vernünftigen Creatur ausdrücklich behaupten und sie als das Werk der Vorsehung Gottes von der Schöpfung der vernünftigen Creatur unterscheiden; indem wir sie ferner als ein Werk seiner besondern Vorsehung begreifen und somit den rationalistischen Begriff der Offenbarung (ob. S. 308) verneinen; so können wir mit Recht sagen, daß jene Annahme des Ung. an dem von uns gebrauchten Ausdruck unmittelbar

zu Schanden wird. Daß sie auch an der von ihm zuerst aufgegriffenen Aeußerung keinen Halt finde, haben wir bereits gezeigt. Auf diese Annahme aber baut er, wie gesagt, seinen Interpretationsversuch, auf ihr ruhen seine Argumentationen. „Spricht man also — so beutet er dieselbe sofort aus — gleichwohl von einer „übernatürlichen Versehung des Menschen [1]), so erscheint diese als etwas Uebernatürliches mit nichten gegenüber der menschlichen Natur, wie sie an sich ist, sondern nur gegenüber der gefallenen Natur, demjenigen Zustand, in welchen der Mensch durch die Sünde geräth oder gerathen kann." Jene Annahme convertirt er somit in die Behauptung: daß wir die ursprüngliche übernatürliche Erhebung der vernünftigen Creatur läugnen; denn es liegt keine eigentliche Deduction vor, sondern nur die Wiederholung desselben Satzes mit andern Worten. Diese Behauptung nun mußte sich ihm selbst als eine unwahre darstellen, wenn er die folgende Seite 18 unserer Einleitung gelesen hat, wo wir verbis expressis ihr widersprechen, indem wir sagen: „der Mensch, wie er aus der Hand Gottes seines Schöpfers und Versehers kommt, ist somit vernünftiger Geist in dem übernatürlichen Zustande der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24)." Die Interpretation, die er (S. 935) dieser prägnanten Stelle gibt, haben wir oben (S. 312 f.) beleuchtet und als völlige Mißdeutung nachgewiesen. Hier räumt er nun so viel ein, daß wir auch in Bezug auf den ursprünglichen Menschen von einem Uebernatürlichen reden, indem er seine frühere Behauptung wie-

1) Und „ein Professor der katholischen Dogmatik muß dieß wohl" (ob. S. 302).

derholt: die göttliche Offenbarung, beziehungsweise ihr Inhalt verhalte sich (nach unserer Lehre) zu dem menschlichen Geiste an sich und abgesehen von der Sünde „wie etwas Natürliches, wie etwas, wozu der Mensch auch durch den rechten Gebrauch seiner natürlichen Vernunftkraft, ohne eine Ergänzung derselben, an sich hätte gelangen können" (S. 933). Nun aber sage ich (Einl. S. 17 ob. S. 310) ausdrücklich, es lasse die göttliche Offenbarung „den Strahl des höhern Lichtes auf ihn (den Geist des Menschen) fallen, in dem er nun Gott, sein Wesen und seinen Willen in einem Umfange und mit einer Klarheit erkennt, welche das Vermögen seiner Natur, *auch wenn sie völlig ungetrübt und ungeschwächt ist*[1]), weit übersteigt." Auch das verschlägt ihm nichts. Es gilt ihm (S. 934) diese Aeußerung nur als so eine „Versicherung", die ihn in seinem Urtheil nicht „wankend machen kann." In einer andern, von ihm gleichfalls angezogenen Aeußerung wesentlich desselben Gehaltes (ob. S. 309) steht er in Folge des gleichen subjectiven Beliebens nur ein „Zugeständniß", das „nicht zu hoch" angeschlagen werden dürfe (l. c.). Nun sind diese Aussprüche aber weder bloße Zugeständnisse, die man beliebig mehr oder weniger hoch anschlagen kann, noch bloße Versicherungen, denen gegenüber, gleich als ob sie in dem Ganzen unserer Auffassung keine feste Stelle und keinen sichern Halt hätten, dem subjectiven Ermessen freier Spielraum gelassen wäre — sondern integrirende Bestandtheile unserer Auffassung der übernatürlichen Offenbarung, durch die sie wesentlich mitbestimmt wird, und die ein redlicher Controversist so wie sie liegen

1) Vgl. ob. S. 246 A. 1.

zu nehmen und zu würdigen hat. Die Behauptung des Ung., daß wir von einem Uebernatürlichen nur bezüglich auf den Zustand der Sünde reden, dürfen wir somit wohl als eine „urkundlich" nachgewiesene Unwahrheit bezeichnen.

Warum hat der Ung. keine Notiz von der S. 19 f. der Einleitung gegebenen ausdrücklichen Unterscheidung der übernatürlichen Offenbarung Gottes in Christo von der ursprünglichen genommen? Wir bezeichnen den Zustand des Menschen, dem gegenüber Gott demselben durch seine übernatürliche Offenbarung „vorsorglich und freiwillig" entgegenkommt, einerseits als Zustand mangelnder (natürlicher und übernatürlicher) Herrschaft des Geistes, andrerseits als Zustand des Abfalls von Gott, der Herrschaft des Fleisches, der Knechtschaft der Sünde, unter welcher der Mensch seufzt (Röm. 7, 24), und erklären ausdrücklich, daß die Offenbarung Gottes in Christo, obwohl nach ihrer Grundlage, ihrer Ausführung und in den Mitteln dazu neu und eigenthümlich, dennoch ihrem Zwecke nach „als Wiederherstellung der ursprünglichen" zu begreifen sei. Diese ist uns aber, wie kaum nachgewiesen, eine wahrhaft übernatürliche, wenn gleich freilich keine Ergänzung menschlicher Natur. Die Antwort auf jene Frage kann somit nur die sein: Hätte der Ung. von der gedachten Unterscheidung Notiz genommen, so konnte er seine unserm Ausdruck: übernatürliche Versehung, gewidmete Interpretationsübung nicht mit der Folgerung schließen: „Also entweder bedeutet hier das Uebernatürliche lediglich ein Präservativ gegen die Sünde oder es wird herabgesetzt zu einem bloßen Wiederherstellungsmittel des natürlichen Zustandes des Menschen" [1]). Denn die Wiederbringung des

1) Von uns unterstrichen.

ursprünglichen Zustandes (in geistig-sittlicher Beziehung) durch die göttliche Erlösungsgnade ist nach unserer, der Schrift- und Kirchenlehre folgenden Auffassung die Wiederherstellung oder Erneuerung (instauratio) des Zustandes übernatürlicher Gerechtigkeit. Was aber die erstere Alternative betrifft, so ist dieselbe eben hiedurch gleichfalls ausgeschlossen. Denn was die ursprüngliche Offenbarung wollte und wirkte, ist nicht etwa ein Negatives, das Freisein des Menschen von der Sünde — frei von ihr war er ja schon aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen, war er unabhängig von der göttlichen Gnade und in diesem Sinne schon vor ihr — sondern positiv seine übernatürliche Güte, der übernatürliche Zustand der Gerechtigkeit, seine Versehung damit. Wenn wir (Einleitung S. 6 auf 7) sagen: Gott will der — vom Zustand der puren Natur aus — unmittelbar möglichen Verdunkelung des Geistes und Verkehrung des Willens durch ein Ueberwuchern der Sinnlichkeit und Selbstsucht vorbeugen, er will den Menschen in übernatürlicher Weise mit sich einigen — so ist das etwas ganz anderes als was uns der Ung. sagen läßt, wenn er meint, wir fassen das Uebernatürliche als „Präservativ gegen die Sünde." Sollte die Offenbarung Gottes dieß sein, so war sie fruchtlos, vergeblich (denn sie bewahrte den Menschen nicht vor der Sünde), so hat Gott das, was er mit ihr wollte, nicht erreicht. Wir sagen: Gott wollte der unmittelbar möglichen Sünde vorbeugen. Diesen seinen Willen hat er realisirt durch die übernatürliche Versehung des Menschen. Indem er ihn nämlich nicht in dem Zustande der puren Natur sich selbst überließ und lediglich seinem natürlichen Willen anheimgab, ob er sich so oder anders entscheiden, ob er Wohlgefallen an den veränder-

lichen Gütern der Welt oder an dem unveränderlichen Gute, das sein Schöpfer selbst ist, haben wollte, indem er ihn vielmehr übernatürlich versah, seinem Willen die Richtung auf sich gab, die Liebe zu ihm einflößte; so hat er die unmittelbare Möglichkeit des Bösen von ihm entfernt und diese ihm nur noch als mittelbare übrig gelassen. Diese sicherlich ganz concrete Lehre entstellt der Ung., wenn er (S. 934) jenen Satz dahin erklärt: „in jenen gegen das Ueberwuchern der Sinnlichkeit durch Gott getroffenen Vorkehrungen besteht (nach uns) die Oekonomie der Uebernatur.“

Eine Bestätigung seiner Auslegung unserer Lehre, des von ihm deducirten „einzig möglichen Sinnes“ will der Ung. (S. 933) darin finden, daß wir die übernatürliche Offenbarung Gottes „als ein Werk seiner besondern Vorsehung gegenüber dem Freiheitsgebrauch der vernünftigen Creatur“ bezeichnen; ferner darin, daß wir sagen: „ihre Voraussetzung ist nicht eine Mangelhaftigkeit oder Unzulänglichkeit der Natur, sondern ein mangelhafter, unnachhaltiger oder ein schlechter und verkehrter Gebrauch ihrer Kräfte, mit einem Wort, die aus solchem Gebrauch entspringende Bedürftigkeit des Geistes“; endlich darin, daß wir sofort erklären: „das von Ewigkeit her verschwiegene Geheimniß der Gottseligkeit, der ewige Heilsrathschluß Gottes gründet sich auf die Voraussetzung dieser Bedürftigkeit.“ Liest man nun diese Stellen ohne vorgefaßte Meinung und interpretirt sie aus ihrem Zusammenhang und im Geiste unserer ganzen Darstellung, so wird man sich davon überzeugen, daß sie die Auslegung des Ung. nicht zulassen, geschweige bestätigen, und zugleich dem wirklichen und wahren Sachverhalt ohne Mühe auf die Spur kommen. Die angezogenen Stellen, das sieht man

sogleich, sind der Ausdruck einer von der des Ung. ganz verschiedenen Auffassung des Uebernatürlichen; sie passen nicht zu dem Begriff der übernatürlichen Offenbarung und Gnade als Ergänzung oder Vervollständigung der Natur. Von dieser seiner Auffassung als der allein wahren ausgehend, stellt er die unsrige in ein schiefes und unwahres Licht, und sucht in dieser indirecten Weise, durch Entstellung und Mißdeutung unserer Lehre, die seinige zu rechtfertigen und zu bewähren. Indem wir nun unsere Lehre an der Hand der angezogenen Stellen in ihr wahres Licht stellen, hoffen wir zugleich unsere Leser von der Wahrheit derselben evident zu überzeugen.

Wir führen das Uebernatürliche, vor allem also die ursprüngliche übernatürliche Gerechtigkeit (rectitudo primi status, wie Thomas sagt) auf die (besondere) göttliche Vorsehung zurück und fassen sie als das Ergebniß der gnädigen Versehung des Menschen mit dem göttlichen Geiste. Wir unterscheiden dasselbe somit von der Natur des Menschen, die ihm durch die göttliche Schöpfung gegeben ist, und von der natürlichen Gerechtigkeit, die der Mensch sich selbst zu verschaffen durch die ihm geschöpfte Naturkraft (der Vernunft und des freien Willens) in den Stand gesetzt war. Wir betrachten nun das göttliche Schöpfungswerk als an und für sich und in seiner Art vollständig (vollkommen) und somit einer Ergänzung oder Vervollständigung nicht bedürftig, weil schon hiedurch die Erreichung seiner ewigen Bestimmung, die dem Menschen als Vernunftwesen zukommt, ermöglicht ist, nämlich das ewige Leben in Gemeinschaft mit Gott durch Erkenntniß und Liebe zu ihm. Eben dadurch gewinnen wir vollen Raum für die Auffassung der vorsehenden Gnade Gottes

als eines donum supernaturale (superadditum) und mere gratuitum, und werden wir bestimmt, dieselbe statt als Ergänzung oder Vervollständigung der menschlichen Natur als solcher, vielmehr als Vervollkommnung (perfectio) des Menschen, als Erhebung desselben (elevatio) über seinen Naturstand (status, conditio), d. h. über den ihm in diesem Stande ermöglichten Vernunft- und Freiheitsgebrauch, über seine creatürliche Persönlichkeit (vgl. ob. S. 227. A. 2) zu begreifen. Somit und in diesem Sinne ist uns die übernatürliche Offenbarung Gottes „ein Werk seiner besondern Vorsehung[1]) gegenüber dem Freiheitsgebrauch der vernünftigen Creatur." Soll nun diese natürliche Offenbarung und Gnade nicht als gänzlich unmotivirt, als grund- und zwecklos und somit völlig überflüssig, oder doch nur für den Fall der vorausgesehenen positiven Mangelhaftigkeit des creatürlichen Menschen berechnet und geordnet erscheinen; so muß der creatürliche Freiheitsgebrauch, auch wenn er in seiner Art der beste ist, der er sein kann, doch nicht der für den Menschen überhaupt möglich beste sein, es muß für den Menschen noch ein vollkommnerer möglich sein.

Was nun diesen intricatesten Punkt, die Nothwendigkeit der ursprünglichen übernatürlichen Gnade Gottes betrifft, so denken und lehren wir darüber folgendermaßen. Die übernatürliche Offenbarung und Gnade geht aus Gottes freier Liebe hervor und ist nicht etwa die nothwendige Consequenz seines schöpferischen Willens. Aber wenn sie nicht grund- und zwecklos oder nur für jenen bezeichneten

---

1) Von besonderer Vorsehung sprechen wir im Unterschiede von der allgemeinen Weltregierung und Vorsehung, die auf das Schöpfungswerk als solches zu beziehen sind.

Fall geordnet sein soll, so muß ihr gegenüber von einer Bedürftigkeit des Menschen auch in seinem reinen Naturstand irgendwie die Rede sein können, der er durch sie vorsorglich und freiwillig entgegenkommen will. Was ist nun das für eine Bedürftigkeit? Hierauf antworten wir (Einl. S. 18): „dieselbe ist nicht als ein Naturbedürfniß zu fassen, sondern als das Bedürfniß seiner Persönlichkeit, deren durch den eigenen Freiheitsgebrauch bestimmte Beschaffenheit dem göttlichen Geiste vor Augen liegt, noch bevor sie in Wirklichkeit tritt. Auf dieses Vorherwissen gründet sich die göttliche Vorsorge, und diese Vorsorge ist eine dem Wesen des (menschlichen) Geistes als eines persönlichen angemessene“ [1]). Aber wie kann von einer Bedürftigkeit des rein creatürlichen Menschen gesprochen werden? Etwa nur gegenüber einem mangelhaften Gebrauch seiner natürlichen Kräfte, und somit zu dem Zweck, demselben zu Hülfe zu kommen und dafür zu sorgen, daß er der möglich beste sei oder sein könne? Ausgeschlossen wird dieser Zweck und die ihm entsprechende Wirkung der Gnade nicht sein. Aber er ist nicht ihr einziger und nicht ihr eigentlicher Zweck. Wenn die Beschaffenheit der rein creatürlichen Persönlichkeit (der status, die conditio naturae purae), so gut sie möglicherweise sein kann und im besten Falle (nämlich im Falle des rechten und

---

1) Das letztere will sagen: sie ist nicht eine Ergänzung oder Vervollständigung der Natur des Menschen, sondern eine Vervollkommnung seiner Persönlichkeit durch Erhebung (elevatio) seines Vernunft- und Freiheitsgebrauchs über das natürliche Vermögen und die natürliche Tragweite desselben, also eine Einwirkung auf den Menschen, die seinen Vermögens-, namentlich also freien Willensgebrauch als ihm von Natur eigen voraussetzt und in Anspruch nimmt, nicht aber erst möglich oder überflüssig macht, geschweige störend in ihn eingreift.

eines stätigen, perseverirenden natürlichen Willensgebrauchs) wirklich ist, doch nicht als die dem Menschen überhaupt möglich beste erkannt werden kann; wenn der Mensch durch die göttliche Offenbarung und Gnade auf eine höhere Stufe geistig-sittlichen Lebens und geistig-sittlicher Thätigkeit erhoben werden kann — und diese Möglichkeit bestreitet kein katholischer Theologe — so ist der status naturae purae ein Stand, über welchen hinaus ein vollkommnerer für den Menschen möglich ist, und erscheint somit im Vergleich mit diesem unvollkommen, mangelhaft, weil der Vollkommenheit des letztern ermangelnd. Unter jenem status naturae humanae ist aber, wie aus dem Bisherigen erhellet, der geistig-sittliche Vermögensstand, der durch denselben dem Menschen ermöglichte Vernunft- und Willensgebrauch zu verstehen. Nehmen wir nun noch das andere Moment, die Unnachhaltigkeit des guten Vermögensgebrauchs hinzu, und fassen zugleich die Voraussetzung der Erlösungsgnade, nämlich den schlechten, verkehrten, sündhaften Willensgebrauch ins Auge; so ist der dieß alles in Eins zusammenfassende Ausdruck gerechtfertigt: „ihre (der übernatürlichen Offenbarung) Voraussetzung ist nicht eine Mangelhaftigkeit oder Unzulänglichkeit der Natur des creatürlichen Geistes, sondern ein mangelhafter unnachhaltiger oder ein schlechter, verkehrter Gebrauch [1]) ihrer Kräfte, mit einem Wort, die aus solchem Gebrauche entspringende Bedürftigkeit des Geistes."

Zweierlei ergibt sich aus Vorstehendem. Fürs erste ersieht man abermals, daß die Behauptung des Ung., nach

1) Gemeint ist nicht der einzelne actuelle Gebrauch, sondern dessen allgemeine Grundlage, der geistig-sittliche Vermögens- (oder Unvermögens-) Stand, die Persönlichkeit des menschlichen Geistes.

unserer Lehre sei von einem Uebernatürlichen nur gegenüber der gefallenen Natur, demjenigen Zustand, in welchen der Mensch durch die Sünde geräth oder gerathen kann, die Rede, grundlos und unwahr ist. Sodann springt der eigentliche Grund seiner Opposition gegen unsere Lehre gerade hier ganz unmittelbar in die Augen. Er liegt in der wesentlichen Differenz der beiderseitigen Auffassung des Uebernatürlichen. Ihm ist dasselbe eine Ergänzung oder Vervollständigung der menschlichen Natur als solcher; uns ist es die Erhöhung oder Vervollkommnung des geistig-sittlichen Vermögensstandes, des dem Menschen durch seine rein creatürliche Ausstellung ermöglichten Vernunft- und Willensgebrauchs.

Endlich beanstandet der Ung. noch die Aeußerung: die Offenbarung Gottes (die ursprüngliche, wie die in Christo) ist „auf die Begründung der Obmacht des Geistes über das Fleisch gerichtet" (Einl. S. 19). Er findet diese Anschauung vom Uebernatürlichen nicht hoch genug; denn ich verstehe darunter nicht „die Erhebung des Menschen auf eine höhere Stufe des Lebens und der Thätigkeit, sondern lediglich eine Sicherstellung (!) gegen etwaige Auswüchse der Sinnlichkeit" [1]) (S. 933 auf 34); „die übernatürliche Vorsehung Gottes und die uns durch sie geschenkte Gnade soll es (nach meiner Lehre) dem Menschen erleichtern [2]), sein natürliches Endziel durch den rechten Gebrauch seiner angestammten Kräfte, d. h. durch seine possibilitas naturalis, zu erreichen" (S. 935 f.). Aber hat er jenen Satz nicht allzuflüchtig überschaut? Er selbst muß

1) Hierüber s. ob. S. 319.

2) Ueber diesen von uns gebrauchten Ausdruck und den Zusammenhang, in dem er steht, s. ob. S. 312 f.

ja gestehen — so ungern es auch geschehen mag, weil es zu seiner Anschauung von der Gnade als Uebernatur, als Ergänzung der Natur in der That nicht recht passen will —, daß der Mensch schon durch die ihm geschöpfte Natur im Stande sei, sein Endziel als ein natürliches zu erreichen, mithin irgendwie dem Geist die Herrschaft über das Fleisch zu verschaffen. Jedenfalls aber konnte ihm nicht verborgen sein, daß ich wenigstens von diesem Satze überall ausgehe und an ihm als einem principiellen entschieden festhalte. Wenn ich daher den Zweck und die Wirkung der besondern Vorsehung und Gnade Gottes in die Begründung der Obmacht des Geistes über das Fleisch setze, so muß das nothwendig eine andere und höhere Obmacht desselben sein, als die schon in der Schöpfung seiner Natur als eines Vernunftwesens begründete ist, folglich auch etwas anderes und höheres bedeuten als seine possibilitas naturalis. Was könnte nun die durch göttliche Gnade erfolgende Begründung der Obmacht des Geistes anders sein als eine „Erhebung des Menschen auf eine höhere Stufe des Lebens und der Thätigkeit", als eine possibilitas supernaturalis? Soviel, meinen wir, konnte er leicht sehen, wenn er seinen polemischen Eifer nur einigermaßen hätte mäßigen oder zügeln wollen, zumal auf der folgenden Seite (20) der Einleitung die nähere Erklärung steht, daß wir durch Gnaden-Mittheilung der göttlichen Natur theilhaftig, d. h. Gott ähnlich, pneumatisch gesinnt werden, wie er es (durch seine Natur) unwandelbar ist. Was aber den Ausdruck: Obmacht des Geistes über das Fleisch anbelangt, so klingt dieser allerdings weit nicht so geheimnißvoll oder vielmehr räthselhaft und wunderlich, wie sein Ausdruck: Ueber-

natur. Bei diesem Ausdruck sieht man sich vor die Alternative gestellt, entweder gnostisch zwei Naturen in dem gnädig versehenen Menschen anzunehmen, oder aber nach Analogie der eutychianischen oder monophysitischen Lehre vom Gottmenschen eine Gnadennatur, in der die Schöpfungsnatur aufgehoben, absorbirt ist, zu statuiren. Unser Ausdruck ist dem Sprachgebrauch der hl. Schrift und der ältesten kirchlichen Väter entlehnt, welche insgesammt unter dem Uebernatürlichen oder der göttlichen Gnade im engern Sinne die Mittheilung göttlichen Geistes an den menschlichen verstehen, und in dieser Einflößung göttlichen Geistes eine Erhebung des Menschen über die ihm (in Vernunft und Willen) angestammte Kraft geistig-sittlichen Lebens erblicken [1]). Auch kann ich mich, zur Rechtfertigung des Ausdruckes und seiner Angemessenheit zur Bezeichnung der übernatürlichen Versehung, auf den Fürsten der Scholastik berufen. Thomas sagt (1. q. 94. a. 1.): darin bestand die Rechtbeschaffenheit des göttlich versehenen Menschen (rectitudo hominis divinitus instituti), daß das Niedere dem Höhern unterthan war, oder was dasselbe, daß dem Höhern (Thomas nennt es im Folgenden ratio) die Herrschaft, Obmacht über das Niedere gegeben war [2]). Wenn Thomas (s. die Anm.) die ursprüngliche, durch Gottes Gnade bewirkte rectitudo in die Unterthänigkeit der Vernunft unter Gott und der niedern Seelenkräfte unter die Vernunft setzt, so brauchen wir kaum zu bemerken, daß der

1) Vgl. z. B. Iren. adv. haer. V. c. 1. n. 1. V, 6. 1; 7, 1. III, 17, 1.

2) L. c. art. 4: Talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Vgl. ferner: 1. q. 95. a. 1 (ob. S. 218) und 1. 2. q. 85. a. 3,

das Fleisch, d. h. die sinnliche und selbstische Begierde beherrschende, den Vernunftforderungen dienstbar machende Geist eben kein anderer als der Gott gehorsame, ihm dienende, seinem Willen und Gesetz unterthänige Geist ist. Aber was ist denn nun das für ein Geist? Es ist der Geist des Glaubens an Gott, der Hoffnung auf Gott und der Liebe zu Gott. Alle seine Aeußerungen wurzeln im Glauben und gipfeln in der Liebe. Daher nennt ihn der hl. Augustin unter Berufung auf Eph. 6, 23. spiritum fidei et charitatis [1], und sagt, daß er uns durch die Gnade Gottes eingeflößt sei (vgl. ob. S. 246 f.). Das ist auch die Sprache der Kirche selbst, wo sie sich ganz concret ausdrückt. Wir erinnern nur an das eine, was allen bekannt ist, an die kirchliche Oration (dom. resurrect.): spiritum nobis, Domine, tuae charitatis infunde! Die Kirche bittet also Gott, daß er den Geist s e i n e r Liebe (zu uns) uns (zu ihm) einflößen, daß er uns so ihm ganz ähnlich, seiner Natur in solchem Sinne theilhaftig (2 Petr. 1, 4) machen möge. Um seinen lautern, heiligen Geist bittet sie, in dem keine Finsterniß und kein Flecken ist, und diese Bitte ist erfüllt, wenn wir durch seine Gnade pneumatisch gesinnt sind, wenn unser Geist die völlige und vollkommne Herrschaft über das Fleisch, über das *φρόνημα σαρκός*, wie der Apostel sich ausdrückt (Röm. 8, 6. 7), in ihrer Kraft behauptet. In analoger Weise bezeichnen wir den vollendeten Einfluß eines Menschen auf den andern mit den Worten: er haucht ihm seinen Geist ein, dieser ist seines Geistes Kind. Auf dieser Analogie beruht die angezogene Sprache der Schrift, der kirchlichen Väter und der Kirche selbst.

---

1) Z. B. Retract. lib. I. c. 23. n. 2. 3.

Hiernach kann über die wahre, d. i. die kirchliche Anschauung vom Uebernatürlichen, und über den richtigen, d. h. der Sache selbst möglichst adäquaten Begriff desselben, wohl kein Zweifel mehr sein. Begreift man den Geist des Glaubens und der Liebe, den heiligen Geist, wie er uns durch Gottes Gnadenwirksamkeit mitgetheilt wird, als Uebernatur im Sinne von wesentlicher Ergänzung und Vervollständigung menschlicher Natur, so verräth das, wo nicht eine förmliche Abweichung von dem kirchlichen Dogma, mindestens eine sehr niedere, nämlich, wir wiederholen es, äußerliche, sinnliche und geistlose Auffassung des Uebernatürlichen.

Druckfehler.

S. 221 Zeile 4 von oben: zu „ob." adde S. 218.
„ 281 „ 4 „ unten: hiernach statt hernach.
„ 283 „ 8 „ oben: meiner statt neuer.
„ 325 „ 12 „ „ Ausstattung statt Ausstellung.

2.

Gehört Weish. 2, 12—20 zu den messianischen Weissagungen?

Von Prof. Dr. Reusch.

Die Rede, welche der Verfasser des Buches der Weisheit 2, 1—20 den Gottlosen in den Mund legt, schließt mit folgenden Sätzen: 12. „Laßt uns nachstellen dem Gerechten; denn er ist uns zuwider [1]) und er tritt entgegen unserm Thun und schilt uns wegen der Sünden gegen das Gesetz und hält uns vor unsere Sünden gegen die Zucht [2]). 13. Er rühmt sich, die Erkenntniß Gottes zu haben und nennt sich ein Kind des Herrn [3]). 14. Er ist

1) *δύσχρηστος*, in der Vulg. inutilis (= *ἄχρηστος*, aber auch Is. 3, 107 in der Itala für *δύσχρηστος*), besser insuavis in dem Citate bei Cypr. Lact. Aug. (s. meine Observationes criticae in librum Sap., p. 15.

2) In dem Ausdruck *ἁμαρτήματα παιδείας ἡμῶν* ist *ἡμῶν* nicht mit *παιδείας* zu verbinden (Vulg. peccata disciplinae nostrae, die Sünden unserer Lebensweise), sondern mit *ἁμαρτήματα* oder vielmehr mit *ἁμ. παιδείας* zusammen: „unsere Gesetzesübertretungen", neglectus disciplinae noster, Vatablus.

3) Richtig die Vulgata *filium* Dei [Domini]; denn daß *παῖς κυρίου* hier nicht „Knecht Jehova's" bedeutet (Welte, Einl. S. 183), zeigt V. 16. 18; vgl. auch 12, 19—21.

uns geworden zum Tadel unserer Gesinnung [1]). 15. Schon sein Anblick ist uns lästig; denn unähnlich ist sein Leben dem der Andern und verschieden sind seine Pfade. 16. Als Schlacken [2]) gelten wir ihm, und er hält sich fern von unsern Wegen wie von Unreinigkeiten. Er preist das Ende der Gerechten und nennt prahlend Gott seinen Vater. 17. Laßt uns sehen, ob seine Worte wahr sind, und erproben, was es bei seinem Ende gibt [3]). 18. Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist [4]), wird dieser sich seiner

---

1) d. h. nicht: er tadelt uns in Worten, sondern: er erweist durch sein Leben unsere Gesinnung als tadelhaft; vgl. 15 b. Die Vulg. übersetzt ἔλεγχος durch traductio; traducere = ans Licht bringen, überführen, etwas oder Jemand in seiner wahren Gestalt zeigen, also vom Bösen: es entlarven und damit dem Tadel und Abscheu preisgeben; so oft bei Tert. und Iren. Vgl. Hagen, sprachliche Erörterungen zur Vulgata, S. 63.

2) κίβδηλος, unecht, verfälscht, von Münzen und Metall (s. Weish. 15, 9), dann auch von Metallschlacken, hier etwas, was man für schlecht hält und gering schätzt. Im Lateinischen würde purgamentum (so wird das analoge περικάθαρμα 1. Kor. 4, 13. übersetzt) am besten entsprechen. Die Vulg. hat aber nugaces; nur einige Handschriften bei Cypr. Test. 2, 14 haben nugae. Nugax kommt sonst in der Vulg. nicht vor, nugacitas Weish. 4, 12 für φαυλότης, Schlechtigkeit. Nugae wird Soph. 3, 18, wie auch bei Profanschriftstellern, zur Bezeichnung einfältiger, charakterloser Menschen gebraucht. Danach wird auch hier nugaces thörichte und schlechte Menschen bezeichnen sollen. Eine Parallelstelle finde ich nur in der Itala 2 Sam. 6, 22 (Ambr. bei Sabatier), wo nugax für ἀχρεῖος steht.

3) Von den Worten καὶ πειράσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ stehen in der Vulg. zwei Uebersetzungen neben einander: et tentemus, quae ventura sunt illi, et sciemus quae erunt novissima illius; s. meine Observationes p. 15.

4) Der im Grundtexte ganz deutliche Satz ist in der Vulg. (si enim est verus filius Dei) dadurch mißverständlich geworden, daß ὁ δίκαιος hier durch verus übersetzt ist, wofür mir sonst kein Beispiel bekannt ist. Augustinus (s. Observ. p. 15) hat einmal: si enim

annehmen und ihn erretten aus der Hand der Widersacher. 19. Mit Gewaltthat und Folter wollen wir ihn prüfen, daß wir sehen seine Sanftmuth, und erproben wollen wir seine Geduld. 20. Einem schmählichen Tode wollen wir ihn überantworten [1]; er wird ja Hülfe finden, wie er sagt" [2].

Diese Sätze haben eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Reden der Feinde des Heilandes, namentlich mit ihren Spottreden, als er am Kreuze hing. Vgl. Matth. 27, 40: „Rette dich selbst; wenn du der Sohn Gottes bist, steige herab vom Kreuze. 42. Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten. Wenn er der König von Israel ist, steige er jetzt herab vom Kreuze, und wir wollen an ihn glauben. 43. Er hat auf Gott vertraut; der rette ihn jetzt, wenn er will; denn er hat ja gesagt: ich bin Gottes Sohn." Vgl. Joh. 5, 18: „Darum suchten die Juden noch mehr ihn zu tödten, weil er nicht nur den Sabbath verletzte, sondern auch Gott seinen Vater nannte." Joh. 19, 7: „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetze muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat." Matth. 11, 27: „Niemand kennt den

---

justus est filius Dei, an andern Stellen aber verus, und noch öfter vere, eine Corruption aus verus, die sehr nahe lag: „wenn er in Wahrheit ein Sohn Gottes ist."

1) eigentlich „verurtheilen"; der ursprüngliche Begriff von *καταδικάζειν*, condemnare, ist aber hier wohl verwischt, und die Redensart in der oben ausgedrückten Bedeutung zu nehmen, auch Jak. 5, 6., *κατεδικάσατε*, *ἐφονεύσατε δίκαιον*, ist wohl nicht an eigentliche Verurtheilung zu denken.

2) wörtlich: „denn es wird ja eine Berücksichtigung (*ἐπισκοπή*, respectus) seiner stattfinden" sc. von Seiten Gottes, Gott wird ihn ja heimsuchen, sich seiner annehmen, „gemäß seinen Reden" V. 16 b. 17.

Vater, als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will."

Nicht zwar „die katholische Kirche", wie Grimm [1]) meint, aber eine große Anzahl von Kirchenvätern und spätern katholischen Erklärern findet in dem Abschnitte Weish. 2, 12—20 eine messianische Weissagung, eine Vorherverkündigung der Mißhandlung und Verhöhnung Christi durch seine Feinde. In diesem Sinne citiren unsere Stelle unter den griechischen Vätern [2]) namentlich Origenes,

1) Exeget. Handb. zu den Apokryphen, VI, S. 79. — Wenn im Brevier einzelne Verse dieses Abschnittes auf den leidenden Heiland bezogen werden (Dom. Palm. Resp. VIII.), so geschieht dasselbe bekanntlich mit Stellen des Jeremias, in denen dieser nicht von dem Messias, sondern von sich redet, z. B. Jer. 11, 19. 20., wie denn überhaupt in der kirchlichen Liturgie viele Bibelstellen per accommodationem verwendet werden.

2) Die Verzeichnisse der patristischen Stellen bei den ältern Exegeten und noch bei Schmid, Buch der Weisheit S. 158, bedürfen einerseits der Vervollständigung, andrerseits noch mehr der Berichtigung. Auch die Angaben in den Ausgaben der Väter sind zum Theil unrichtig. Ich gebe darum hier das Material möglichst vollständig. Auf unsere Stelle beziehen sich unter den Griechen: Orig. hom. 6 in Exod. n. 1: Denique dicitur de eo: humiliavit se usque ad mortem, mortem autem crucis. De quo etiam propheta praedixerat: Morte turpissima condemnemus eum. Hippol. *ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους*, § 9. (Opp. ed. Lagarde p. 67): *λέγει γὰρ ὁ προφήτης „οὐ διελογίσαντο" οἱ ἀσεβεῖς, περὶ Χριστοῦ εἰπόντες, „ὀρθῶς Ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον" κτλ. Οὐδεὶς ἐκ τῶν δικαίων ἢ προφητῶν ἐκάλεσεν ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ· Λέγει οὖν αὖθις ὡς ἐκ προσώπου Ἰουδαίων ὁ Σολομῶν περὶ τούτου τοῦ δικαίου, ὅς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὅτι „ἐγένετο ἡμῖν εἰς ἔλεγχον" κτλ.* Eus. Eclogae proph. (ed. Gaisford) 4, 2 citirt erst Js. 3, 10 LXX: *δήσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν* und fährt dann fort: *καὶ ἡ λεγομένη Σολομῶντος Σοφία τὰ παραπλήσια τοῖς ἐνθάδε περὶ τοῦ δικαίου λελεγμένοις οὕτως ἔχει· „ἐνεδρεύσωμεν" κτλ. Ταῦτα δὲ ἐν ἐκείνοις* (Js. 3, 10) *σαφῶς ἐκ τῆς συμφράσεως ἐμφαίνεται περὶ Χριστοῦ εἰρημένα· καὶ τὰ ἐνθάδε τοιγαροῦν περὶ τῶν ἐπιβουλευσάντων αὐτῷ καὶ καθ' ἑαυτῶν μᾶλλον ἤπερ κατ' αὐτοῦ πονηρὰν βουλὴν βουλευσαμένων προφητεύεται.* Id. ib. 4, 24

Hippolytus und Eusebius, unter den lateinischen Vätern Cyprianus, Lactantius, Commodianus, Ambrosius, Augustinus, Isidorus u. A. Von einigen dieser Väter läßt sich nicht entscheiden, ob sie

---

zu Js. 49: μετὰ ταῦτα φησὶ „τὸν βδελυσσόμενον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν" κτλ. καὶ δὴ σαφὲς, ὅπως οἱ τοῖς ἄρχουσι τοῦ αἰῶνος τούτου δεδουλωμένοι οὐ μόνον κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους αὐτοῦ ἐβδελύξαντο αὐτὸν εἰπόντες „καὶ βαρὺς ἡμῖν ἐστὶ καὶ βλεπόμενος," ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν βδελύσσονται. — Niceph. Apol. pro s. imag. c. 63 (Mai, N. B. P. V, 104) führt unsere Stelle an und wendet sie auf die Bilderfeinde an (βαρὺς ἐστιν αὐτοῖς ὁ Χριστὸς καὶ ἐν εἰκόνι βλεπόμενος κτλ.), was vorauszusetzen scheint, daß er dieselbe (wenn auch nicht ausschließlich und direct) auf Christus bezog. Der Verfasser der Synopsis s. scr. c. 45 (Op. Athan. II, 130) hat unsere Stelle im Sinne, wenn er von dem Buche der Weisheit sagt: ἐστὶ δὲ ἐν αὐτῷ διδασκαλία δικαιοσύνης καὶ τὸ γνωρίζειν τούς τε φαύλους ἄνδρας καὶ τοὺς σπουδαίους καὶ προφητεία περὶ Χριστόν.

Unter den Lateinern citiren unsere Stelle: Cypr. Test. 2, 16: Quod ipse sit justus, quem Judaei occisuri essent. In Sapientia Salomonis: Circumveniamus etc. — Lact. Inst. 4, 16: Et Salomon in libro Sap. his verbis usus est: Circumveniamus etc. (das Citat scheint aus Cypr. l. c. abgeschrieben zu sein). Nonne ita descripsit nefarium illud consilium ab impiis initum contra Deum, ut plane interfuisse videatur. Id. Epit. 45: Repleti invidia sacerdotes ac principes Judaeorum simul ira concitati, quod eorum peccata et injustitiam coarguebat, coierunt, ut eum occiderent. Quod futurum ante annos mille paulo amplius Salomon in Sapientia pronuntiaverat his verbis: Circumveniamus etc. — *Commodianus*, Carmen apolog. (Spicilegium Solesm. t. 1), V. 270: Salomon quoque tam aperte de illo prophetat: „Occidamus justum," dicturos esse Judaeos. V. 475: Inspiratus enim Salomon de ipso prophetat, et magis insequitur plenius ostendere justum: Circumveniamus etc. Aug. C. D. 17, 20: Quorum (librorum) in uno, qui appellatur Sap. Salomonis, passio christi apertissime prophetatur. Impii quippe interfectores ejus commemorantur dicentes: Circumveniamus etc. Id. Ep. 140, 7, 20; in Ps. 48, 11; in Ps. 52, 8; in Ps. 56, 4; in Ps. 63, 3; c. Faustum Man. 12, 44. — *Isidor*. de off. 1, 12 (ed. Areval. VI, 376): Hoc opus (das B. der Weisheit) Hebraei, ut quidam sapientium meminit, inter canonicas scripturas recipiebant.

bloß die Worte dieser Stelle auf Christus angewendet haben, weil sie für sich betrachtet auf ihn passen, oder ob sie die Stelle, auch rein exegetisch betrachtet, für direct und ausschließlich messianisch gehalten haben. Von Hippoly-

Sed postquam comprehendentes Christum interfecerunt, memorantes in eodem libro tam evidentissima de Christo testimonia, „quibus dicitur: „Dixerunt inter se" ... (V. 1 ff.), collatione facta, ne nostri eis pro tam aperto sacrilegio derogarent, a propheticis eum voluminibus resciderunt legendumque suis prohibuerunt. Vgl. c. Jud. 1, 23 (VI, 38): Comprehensus est ... Item sapientiae liber dicit: „Dixerunt inter se impii: Comprehendamus justum" etc. Ib. 1. 44 (p. 52): Item in sapientia legitur de morte ejus: „Contumeliis et tormentis" etc. — Auctor imperf. in Matth. (Opp. Chrysost. in N. T. VI, 184): hom. 16: Non enim nescientes eum Dei filium esse (Judaei Christum) occiderunt, sed habere eum talem non sustinentes, sicut et prophetat de illis Salomon: Venite, circumveniamus etc. — Der Verf. der Schrift de montibus Sina et Sion c. 7. (Opp. Cypr. ed. Migne, p. 914): dicente Salomone de ipsa passione dominica: Contumelia et tormento, etc. Der Verf. der Schrift de promiss. 1, 26 (Opp. Prosp., Migne 51.): Et apud Salomonem de nostro Joseph (Christus) impios dixisse refertur: „Venite, occidamus justum, quoniam insuavis est nobis;" et sequitur: „Promittit scientiam" etc.

Dagegen wird nicht auf unsere Stelle, sondern auf Is. 3, 10 (LXX: s. oben Eus.) Bezug genommen: Barn. Ep. 6: *Λέγει γὰρ ὁ προφήτης ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ· οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, ὅτι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν, εἰπόντες· δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύςχρηστος ἡμῖν ἐστίν.* — Didym. in Ps. 71, 7 (ed. Migne p. 1962): *φάσκουσιν οἱ τοιοῦτοι· δήσωμεν τὸν δίκαιον κτλ.* — Cyrill. Al. in Is. l. 5, tom. 4 (ed. Aub. II, 830): *τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο· δήσωμεν κτλ.* — Ambr. de off. 2, 6 (II, 76): unde et illi: Alligemus justum etc. (Bei Rufin. de symb. 20, p. 83 wird Isaias ausdrücklich genannt: Praedixit hoc sermo propheticus per Esaiam dicens: „Vae animae ... alligemus justum" etc. Ebenso Ambr. de bened. patr. (c. 3; I, 517): sicut Esaias dicit: Vae animae ... alligemus justum etc.

Auch Athanasius citirt zweimal die Stelle des Isaias, scheint aber statt *δήσωμεν* aus unserer Stelle *ἐνεδρεύσωμεν* substituirt zu haben: Ep. fest. 11, 5 (syrisch bei Mai, N. B. P. VI, 103): „Wehe ihnen, die böse wider sich denken, indem sie sagen: laßt uns nach-

tus, Eusebius, Cyprianus, Lactantius, Augustinus und Isidorus ist aber Letzteres unzweifelhaft.

Dieselbe Ansicht vertreten unter den mittelalterlichen Exegeten der Kaiser Matthäus Kantakuzenos[1]), Bonaventura, Robert Holkot, Dionysius Carthusianus u. A.[2]), von den Spätern namentlich Sixtus

stellen rc.," und Ep. fest. 19, 5 (ib. p. 140): „Der Prophet weissagte: wehe den Seelen derjenigen, welche Böses gesonnen haben, indem sie sprechen: laßt uns nachstellen rc."

Eine dritte Stelle, die von den Vätern mitunter messianisch gedeutet wurde, ist Prov. 1, 12: καταπίωμεν δὲ αὐτὸν ὥςπερ ᾅδης ζῶντα καὶ ἄρωμεν αὐτοῦ τὴν μνήμην ἐκ γῆς; vgl. Aug. C. D. 17, 20, 2: Quod in Proverbiis legitur, viros impios dicere: „abscondamus in terra virum justum injuste, absorbeamus verorum tanquam infernus viventem et auferamus ejus memoriam de terra" etc., non ita obscurum est, ut de Christo . . . sine laboriosa expositione non possit intelligi. Wenn also Ambr. de Jos. c. 3 (I, 487) sagt: Salomon ait: Tollamus justum, quia inutilis est nobis (ebenso, nur ohne den Namen Salomon's in Ps. 35, 3; I, 766), so hat er jedenfalls Weish. 2, 12 im Sinne; das tollamus stammt aber aus Prov. 1, 12. Ob Clem. Al. Strom. 5, 14, 109: τῇ λεγούσῃ γραφῇ· ἄρωμεν ἀφ' ἡμῶν τὸν δίκαιον, ὅτι δύςχρηστος ἡμῖν ἐστίν (diese Stelle des Clemens citirt Eus. Praep. 13, 13. ed. Heinichen p. 269), unsere Stelle oder die des Isaias im Sinne hat, ist nicht zu entscheiden; das ἄρωμεν stammt auch hier aus Prov. 1, 12. Ebenso verhält es sich mit Tert. c. Marc. 3, 22: Venite *auferamus* justum, quia inutilis est nobis.

1) Von ihm existirt in der vaticanischen Bibliothek zu Rom handschriftlich: ἡ σοφία Σολομῶντος ἐξηγηθεῖσα παρὰ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως κυρίου Ματθαίου τοῦ Καντακουζηνοῦ (s. Mai, N. B. P. V., p. 93). Eine lateinische Uebersetzung dieser Auslegung von dem Jesuiten Brunellus benutzt Cornelius a Lapide fleißig; auch Lorinus citirt dieselbe (auch zu uns. St.)

2) Die Glossa ordinaria gibt nur einen Satz aus Rabanus, welcher die Aehnlichkeit zwischen unserer Stelle und Stellen in den Evangelien hervorhebt: Similia dicuntur in Evangelio etc. Die Glossa interlinearis deutet an, V. 12 ff. sei vox Judaeorum und

von Siena[1]), Petrus Galatinus[2]), Estius[3]), der jüngere Cornelius Jansenius (von Ypern), Calmet, Bossuet, Goldhagen, zuletzt Kenrick[4]), Schmid

---

justus sei Christus u. s. w. Rabanus bezieht das Vorhergehende auf die Gottlosen im Allgemeinen und die Häretiker insbesondere, V. 12 ff. auf Christus: erroris sui devia pergere moliuntur, nec ipsi capiti nostro (Christus) parentes, sed in eum hujusmodi impietatis verba protendere praesumunt: Circumveniamus etc. Ganz bestimmt sagt Holkot, — ähnlich vor ihm Bonaventura: — Postquam supra posuit verba reproborum conspirantium contra justos in generali, hic ponit verba Judaeorum reproborum conspirantium contra christum in speciali. — Dionysius Carthusianus sagt: Quae sequuntur (V. 12 ff.), secundum Augustinum sunt verba Salomonis ad literam de Christi persecutione et passione praenuntiata, et litera ad hoc optime consonat nec de alio aliquo tam convenienter aptatur. Er bemerkt dann, das Vorhergehende (1—11) scheine nicht auf die Feinde Christi zu passen; auf diese Einwendung könne man aber antworten, die Feinde Christi seien zum Theil Sadducäer gewesen, zum Theil hätten sie jene Grundsätze zwar nicht ausgesprochen, aber doch danach gehandelt. Mit Exponendo ergo de Christo iste est sensus geht er dann zur Deutung des Einzelnen auf Christus über. Darauf bemerkt er: Insuper ab illo loco: „Circumveniamus" (V. 12) quidam exponunt de impiis et de populo Judaeorum olim justo u. s. w. (so Lyranus, s. u.); er führt diese Erklärung bis V. 15 incl. durch und sagt dann: Et juxta expositionem praehabitam potest litera sequens (V. 16—20) aliqualiter applicari ad istum sensum, non tamen proprie, ut videtur.

1) Bibliotheca sancta l. 8, haer. 9.

2) de arcanis cath. veritatis (Frankf. 1612), l. 1. c. 4.

3) Ex posterioribus verbis collatis cum iis, quae sunt in ev. Matth. 27, manifestissimum est, haec prophetice dici de passione Christi et occultis Judaeorum adversus eum consiliis. Ita testantur quoque Aug., Cypr., Cyrillus [?] et alii. Et etiamsi illi non testarentur, res ita aperta est, ut non prophetiam, sed historiam hic auctor scribere videatur.

4) The Psalms, Books of Wisdom etc. by F. P. Kenrick, Archb. of Baltimore, Baltimore 1857, p. 408: What is said in this verse (12) might be understood of any just man: but what follows is so strikingly applicable to Christ, that it must be regarded as prophetical.

und Danko[1]). Dagegen werden Grotius, Calovius und Stier von Grimm mit Unrecht dieser Klasse von Auslegern beigezählt (s. unten)[2]).

Nach dem Zusammenhange ist aber jedenfalls zunächst die Rede von dem Hasse der Gottlosen gegen den Gerechten im allgemeinen. Ὁ δίκαιος ist V. 12. 18 ebensowenig ein bestimmtes Individuum, wie V. 10, wo der gerechte

1) Hist. revelationis div. p. 548 : A generalibus consuetisque impiorum consiliis ad singulum quoddam facinus delabitur: *de supplicio justi* ita luculenter agit, ut ipsam paene *dominicam passionem* oculis subjicere videatur. Quamvis enim nonnulli recentiores (v. C. Reusch, Einl. p. 143 Tüb. Quartalschr. 1861, p. 623) de quibusvis justis haec velint intelligi, quotquot tamen veteres, ut scribit c. Jansenius [Iprensis], haec verba ponderarunt, unanimiter de Christo exponunt. Et etiamsi illi non testarentur, addit G. Estius, res aperta est. Prophetiam esse de Christo, liquet, ut probat Corn. a Lapide [s. unten], ex ipsis verbis, quae sunt eadem cum iis, quibus Judaei Christum subsannaverunt, Matth. 27, 43. V. e. Calmetum ad h. l., Leonardum a S. Martino, Exam. script. in quinque ll. Salom., Gand. 1770. p. 289 [er behandelt die Sache nur kurz und oberflächlich], Allioli ad h. l. [s. u.]. — Daß Sabe in seiner Christologie die Stelle gar nicht behandelt, ist nicht zu billigen. Welte (Einl. 183), Haneberg (Gesch. der Offenb. 3. Aufl., S. 443) und Scholz (Einl. III, 208. 210) hatten keine Veranlassung, sich über die Stelle auszusprechen, stehen aber nach ihren gelegentlichen Aeußerungen jedenfalls nicht auf Danko's Seite. Unbestimmt Rohrbacher (Deutsche Ausg. II, 247): „Die Christen werden in diesem verfolgten... Gerechten ohne Mühe Ihn wieder erkennen, der vorzugsweise der Gerechte, ja die Gerechtigkeit selbst ist."

2) Eher hätte er C. F. D. Moulinié, Notice sur les livres apocryphes de l'Ancien Test. Genf 1828. p. 60 citiren können: Il est facile de voir qu'il y à la quelque chose de tout aussi prophétique que dans beaucoup de passages des prophètes sur les Juifs persécutant le Messie et sur les souffrances et la mort de J. C. C'est ce que Cyprien a très bien relevé dans le 2. livre des ses témoignages et dans celui des monts Sinai et Sion [letzteres ist nicht von Cyprianus] contre les Juifs.

Arme neben der Wittwe und dem Greise genannt wird: *καταδυναστεύσωμεν πένητα δίκαιον, μὴ φεισώμεθα χήρας, μηδὲ πρεσβύτου ἐντραπῶμεν πολιὰς πολυχρονίους.* Im folgenden Abschnitte, wo der Verfasser, im Gegensatze zu den 2, 1—20 dargelegten Meinungen der Gottlosen, von der göttlichen Vergeltung spricht, gebraucht er geradezu den Plural; 2, 22: „Sie achten nicht auf den Ehrenpreis untadeliger Seelen"; 3, 1: „Die Seelen der Gerechten, *δικαίων δὲ ψυχαί,* sind in der Hand Gottes" u. s. w.

Daß der Gerechte V. 18 als Sohn Gottes bezeichnet wird, beweist nicht, daß der Messias gemeint sei; denn dieser Name ist auch sonst im A. T. bildliche Bezeichnung Gott wohlgefälliger Menschen, und wird auch im Buche der Weisheit so gebraucht; 9, 7; 12, 19. 20. 21; 16, 21; 18, 4. 13.

Besonders zu beachten ist, daß die Gottlosen, welche Cap. 2 redend eingeführt werden, V. 1—5 mit der Leugnung der Unsterblichkeit vom materialistischen Standpunkte aus beginnen, und aus diesen materialistischen Ansichten V. 6—20 die practischen Folgerungen ziehen, zunächst V. 6—9 die, daß man dieses Leben genießen müsse; dann V. 10—11, daß man bei dem üppigen Lebensgenusse keine Rücksicht gegen die Mitmenschen zu beobachten und nur das Recht des Stärkern anzuerkennen habe. Im Anschlusse daran wird V. 12—20 gezeigt, wie diese Rücksichtslosigkeit gegen die Mitmenschen sich weiter folgerichtig zum Hasse gegen den Gerechten entwickelt: die Bösen kennen nicht nur keine Rücksicht gegen diesen, wenn die Befriedigung ihrer Lust Ungerechtigkeiten gegen ihn nöthig macht; er ist ihnen immer zuwider, weil er ihr Treiben mißbilligt, ja schon darum, weil sein Leben für sie ein stillschweigender Vor-

wurf ist. Die Schilderung jener theoretischen Ansichten, welche mit der Darlegung der praktischen Grundsätze der Gottlosen und ihrer Gesinnung und ihres Verfahrens gegen den Gerechten unzertrennlich zusammenhängt, paßt aber gar nicht auf diejenigen, die Christus am Kreuze gelästert haben, nicht einmal auf die Sadducäer [1]).

Der Verfasser schildert also V. 12—20 nicht ein bestimmtes einzelnes Ereigniß, sondern eine Scene, welche sich seit Kain's und Abel's Zeit unzählige Male wiederholt hat und wiederholen wird bis zum Ende der Zeiten. Die Bösen werden durch das Beispiel, die Mahnungen und den Tadel der Gerechten entweder bekehrt, oder verhärtet und zum Hasse gegen ihn gereizt: das ist eine Wahr-

1) Schmid sagt S. 160: „Man beachte noch die Charakteristik der Bösen in diesem ganzen Capitel: sie haben Kenntniß vom persönlichen Gotte und dessen Sohne; sie haben das Gesetz und sprechen von dem, was unrein ist, leugnen aber die Vorsehung, die Unsterblichkeit und die einstige Wiedervergeltung, sind also rechte Sadducäer, denen sich auch die Pharisäer anschlossen." Nach der Darstellung der Evangelien nehmen aber die Sadducäer unter den Feinden des Herrn nicht eine so hervorragende und die Pharisäer nicht eine so untergeordnete Stellung ein, wie Schmid hier annimmt und, da von den Pharisäern im ganzen Capital nicht die leiseste Andeutung vorkommt, auf seinem Standpuncte annehmen muß. Die „Kenntniß vom persönlichen Gotte und dessen Sohne" reducirt sich darauf, daß die Gottlosen (V. 13. 16. 18) den Gerechten verhöhnen, weil er auf Gott vertraut, sich Gotteserkenntniß zuschreibt und Gott seinen Vater nennt; νόμος V. 12 ist nicht das mosaische, sondern allgemein das Sittengesetz, und ἀκαθαρσίαι bezeichnet neben κίβδηλος nicht speciell levitische Unreinigkeiten. Es kommt überhaupt in dem Capitel nichts vor, was zu der Annahme berechtigte, daß der Verf. speciell an jüdische Freigeister und Gottlose gedacht habe. Selbst die Leugnung der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung haben die Sadducäer wohl anders motivirt, als hier V. 1 ff. geschieht, und die Schilderung V. 6—11 paßte gewiß nur auf einige derselben.

heit, die durch die Erfahrung aller Zeiten bestätigt wird. Es gibt aber keinen Fall in der Weltgeschichte, durch den diese Wahrheit in so augenscheinlicher und so furchtbarer Weise bestätigt würde, wie die Feindschaft der Juden gegen Christus, den Gerechten im absoluten Sinne. Wenn also die Schilderung auf alle solche Fälle zu beziehen ist, so trifft sie auch bei Christus zu, und zwar bei ihm in höherm Grade und in größerer Bestimmtheit, als bei irgend Jemand.

Die Stelle ist also keine Weissagung vom Messias, so daß der Verfasser mit Bewußtsein und ausschließlich von diesem geredet hätte; wohl aber ist die Beziehung auf den Messias gerechtfertigt, weil die Worte, nicht ausschließlich, aber in singulärer Weise, auf ihn Anwendung finden [1].

Diese Auffassung deutet unter den Vätern Chrysostomus an, sofern er unsere Stelle ohne Beziehung auf den Messias anführt [2]. Von den mittelalterlichen Aus-

---

1) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß sich diese Auffassung wesentlich von der von Schmid S. 159 unterscheidet: „Diese ganze Stelle geht also zunächst auf den absolut Gerechten als den Mittelpunkt aller Gerechten, und dann auf seine Glieder vor und nach der Menschwerdung, die an seiner Gerechtigkeit theilnehmen und auch an seinen Verfolgungen und Leiden.“

2) de verbis Is.: Vidi Deum, hom. 5 (Opp. VI, 133): *οὐδένα τῶν ἀνθρώπων οὕτως ἀποστρέφονται καὶ μισοῦσιν οἱ ἁμαρτάνοντες ὡς τὸν ἔλεγχον μέλλοντα ... οὐ γὰρ φωνὴν μόνον ἀφεὶς ὁ τοιοῦτος, ἀλλὰ καὶ βλεπόμενος βαρὺς ἔσται τοῖς ἁμαρτάνουσιν· „βαρὺς γὰρ ἡμῖν, φησὶ, ἐστὶ καὶ βλεπόμενος.“* Vgl. Aug. in Ps. 100, 7: Numquid forte quia malignus, quando obviam fit justo in vico angusto, dicit sibi, quod est scriptum in Sapientia Salomonis: „gravis est nobis etiam ad videndum,“ et mutat viam, ne videat, quem non vult? Sed quam multi sunt maligni, quos videmus et qui non vident et non solum non a nobis declinant, sed currunt ad nos et aliquando iniquitates suas per nos impleri cupiunt. Vgl. Aug. Prop. Ep. ad Rom. n. 6.

legern stellen Cardinal Hugo von St. Charo und Nikolaus von Lyra die allgemeine und die messianische Deutung der Stelle unvermittelt nebeneinander [1]. Bestimmt vertreten die vorgetragene Auffassung, in mehr oder minder geschickter Weise, der ältere Cornelius Jansenius (von Gent) [2], Lorinus [3], Christoph Castrus, Cornelius a Lapide [4], Tirinus u. A. [5]).

1) Hugo: Vox est malorum generaliter, ut supra, vel specialiter Judaeorum contra Christum dicentium. Lyranus versteht unter justus, welches collectiv gefaßt werden könne, das jüdische Volk, worauf er auch das Folgende im Einzelnen deutet; dann fügt er bei: aliter exponitur pars ista de Christo, cujus passionem praevidens Salomon hic descripsit eam.

2) Non enim hic locus solum de Christo est intelligendus, quanquam in illum peculiariter quadret, sed etiam de aliis justis et prophetis.

3) Placet omnino haec expositio (die messianische); sed velim extendere, ut impii in genere agant de quovis insigniter justo etc.

4) Ex antecedentibus et subsequentibus liquet, hanc esse vocem impiorum contra quemlibet insigniter justum et pium... Verum secundo, hic esse prophetiam de Christo ejusque passione.. liquet 1. ex ipsis verbis, quae hic plane sunt eadem cum iis quibus Judaei Christum in cruce pendentem subsannaverunt... 2. idem docent passim patres... Sensus est ergo q. d. Impii persequuntur justos insignes, a quibus eorum impietas culpatur et arguitur, sed maxime impii Judaei persequentur Christum, qui est justus justorum. Schmid zählt also mit Unrecht Corn. a Lapide zu den Vertretern seiner Ansicht. Corn. führt auch Osorius an, dessen Commentar mir nicht zugänglich ist.

5) Allioli: „Was hier allgemein von dem Benehmen der Gottlosen gegen die Gerechten gesagt wird, ist nach den heil. Vätern zugleich prophetisch auf die Verfolgungen geschrieben worden, welche sich die Juden gegen den Sohn Gottes erlaubten.“ Richtiger Loch und Reischl: „Am klarsten und vollkommensten offenbarte sich dieser Gegensatz (zwischen den Gerechten und Gottlosen), als Jesus sich als Sohn Gottes offenbarte.“

Eine ähnliche Auffassung, aber mit starken Modificationen, findet sich bei mehrern protestantischen Auslegern: unter den ältern bei Grotius und Calovius [1]), unter den neuern bei Kleuker [2]), Bauermeister [3]), Grimm [4]), Stier [5]) und Andern [6]), während Andere

1) Grotius sagt: Hoc et sequentia ita possunt generaliter intelligi, ut tamen in Jesum Christum specialiter directa videri possint. Dazu bemerkt Calovius: Non improbanda videtur haec explicatio.

2) Salomonische Denkwürdigkeiten S. 188.

3) Commentarius in Sap. Sal. p. 56.

4) Exeget. Handb. VI. 80: „Das Verhältniß der Frommen zu den Weltlichgesinnten und Gottlosen ist zu allen Zeiten dasselbe; folglich findet die Schilderung unseres Vers. auch auf Jesum, als den Größten aller Gerechten und als den Gottessohn in einem Sinne und Grade, wie es kein Anderer ist, Anwendung."

5) Die Apokryphen. Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel, Braunschweig 1853, S. 18: „Die sonst auch im gewissen Sinn prophetisch gefundene, wirklich im Hintergrund messianische Schilderung des angefeindeten Gerechten fällt jedem Kenner dieses Buches unwillkürlich ein bei demselben Ausdruck Jak. 5, 6; denn Jakobus redet hier nicht geradezu von Christo, sondern vielsinnig umfassend zugleich allgemein, dabei dennoch von Christo, ganz nach dem Typus der Weisheit Salomonis." S. 46: „Die zwar nur ideal gehaltene Schilderung des verspotteten, verfolgten, getödteten, gerechtfertigten, triumphirenden Gerechten gränzt an Weissagung auf Christum."

6) Das B. der Weisheit Salomonis, aus dem Grundtexte auf's neue übers. durch einige Liebhaber der h. Schrift [von G. Arnold?] Halle 1705, S. 15: „Die Alten ziehen dies auf Christum als Salomonis Weissagung ... Grotius bekennt, dies (V. 13) könne insonderheit auf Christum gedeutet werden, wie es auch im geheimen Sinne von ihm und seinen wesentlichen Gliedern gewiß ist." B. J. Bergquist, An idea Messiae in apocryphis V. T. sit obvia, Lund 1826, p. 55: Praesagium quoddam de patiente Messia, sui quasi non conscium, moderante numine continere, illam descriptionem Justi ... nos cum patribus antea citatis statuere non dubitamus.

die Beziehung auf Christus gar nicht erwähnen [1]) oder ausdrücklich bestreiten [2]).

Was die unverkennbare Aehnlichkeit der Worte der Feinde Christi und der hier den Gottlosen in den Mund gelegten Worte betrifft, so ist natürlich nicht anzunehmen, daß die Feinde Christi ihre Reden aus dieser Stelle entnommen oder mit bewußter Anspielung darauf gesprochen haben. Die Aehnlichkeit erklärt sich, wie Grimm bemerkt, zum Theil aus der Aehnlichkeit der Verhältnisse [3]). Es ist

1) J. G. Hasse, Salomo's Weisheit, Jena 1785. Schmieder, über das Buch der Weisheit; ein Vortrag. Berl. 1853, S. 7. Hengstenberg, für Beibehaltung der Apokryphen, Berl. 1853, S. — 37 führt unsere Stelle nicht an, wo er die messianischen Stellen der „Apokryphen" sammelt.

2) J. Rainoldus, censura librorum apocr. Prael. 23 (Oppenheim 1611); t. 1, p. 185. — J. M. Faber, super libro Sap. (Onoldi 1476), Sect. 2, p. XI (Mala ista omnibus bonis ita communia, ut in Jesum etiam erupisse mirari nemo debeat ... Loca autem 2, 21 sqq. et 18, 13 omnem rem explicant; intelligimus enim ex illo quidem, scriptorem non loqui de uno quo dam certo, quem justum et filium Dei vocet, sed de multis, ... ex hoc autem, filium Dei justum esse totam gentem judaicam). Sect. 5, p. IV. C. G. Bretschneider, de libri Sap. parte priore (Wittenb. 1804), pars 1, p. 19. Ders., Systemat. Darstellung der Dogmatik u. Moral der apokryph. Schriften, Lpz. 1805, S. 354. — W. F. Engelbreth, librum Sap. Sal. interpretandi Specimen 1 (Hafn. 1816), p. 21. 114. Eichhorn, Einl. in die apokryph. Schriften, S. 170. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßb. 1851, S. 326. Ph. Fr. Keerl, die Apokr. des A. T., Lpz. 1852, S. 97. „Auch Wsh. 2, 13. 16—20 haben mehrere Ausleger auf den Messias bezogen. Allein offenbar ist unter dem „Gerechten" die jüdische Nation zu verstehen." Vgl. dess. die Apokryphenfrage, Lpz. 1855, S. 50. Diese Deutung, die meines Wissens zuerst Lyranus vorgetragen hat (s. oben), ist jedenfalls unrichtig.

3) Eichhorn S. 171 meint: „Was für eine Anspielung auf die Spottreden, welche die Juden gegen Jesus am Kreuze ausstießen, angesehen wird das ist weder eine von den Feinden Jesu, noch eine

aber wohl denkbar, daß der heilige Geist, der den Verfasser des Buches der Weisheit inspirirte, es so gefügt hat, daß derselbe in die Schilderung des Hasses der Gottlosen gegen die Gerechten Züge einfließen ließ, von denen zwar nicht der Verfasser, aber der heilige Geist wußte, daß sie später bei dem Auftreten der Juden gegen den Gerechten ihre buchstäbliche Verwirklichung erhalten würden.

Schon Grotius hat die Vermuthung ausgesprochen, das Buch der Weisheit sei hie und da durch eine christliche Hand interpolirt worden; er hat dabei vielleicht auch an unsere Stelle gedacht. Seine Ansicht hat mit Recht ziemlich allgemeinen Widerspruch gefunden [1]). In neuester Zeit hat Noack [2]) in unserer Stelle ein Merkmal des christlichen Ursprunges des ganzen Buches gefunden, indem er in dieser Schilderung eine Abspiegelung des Eindruckes sieht, den das Schicksal Jesu auf seine gläubigen Verehrer gemacht habe, wie denn ja auch Apg. 7, 52 den jüdischen Gegnern Jesu der Vorwurf gemacht werde, Verräther und Mörder des „Gerechten" geworden zu sein. Abgesehen von den äußern Gründen, welche gegen die Annahme einer Interpolation oder des christlichen Ursprunges des Buches

---

von dem Verf. des Buches erfundene Rede, sondern von beiden aus einer gemeinschaftlichen Quelle, den Psalmen, geborgt (Ps. 22, 8)." Ob die Feinde Jesu ihre Worte aus Ps. 22 geborgt haben, mag dahin gestellt bleiben; dem Verf. unseres Buches hat die Psalmenstelle wahrscheinlich vorgeschwebt; aber von einer Entlehnung seiner Worte aus dem Psalm kann höchstens in Bezug auf V. 9 des Psalmes die Rede sein, der in der LXX lautet: ἤλπισεν ἐπὶ κύριον· ῥυσάσθω αὐτόν, σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν.

1) Grimm, S. 16. 79.

2) Ursprung des Christenthums, Leipz. 1857, II, 222. 237 bei Grimm, S. 80.

sprechen, wäre es, wie Grimm richtig bemerkt, unbegreiflich, daß ein Christ „als Gegner Jesu materialistische und frivole Freidenker und nicht vielmehr scheinheilige und tugendstolze Pharisäer, starre Anhänger des mosaischen Gesetzes und der jüdischen Ueberlieferung, angeführt, und daß er nicht die leiseste Hindeutung auf die sühnende Kraft des Leidens und Sterbens des Gerechten gegeben hätte."

II.

Recensionen.

1.

1) **Der heilige Willibrord,** Apostel der Niederlande. Von Dr. P. P. M. **Alberdingk-Thym.** Erweiterte deutsche Ausgabe, Münster 1863. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. VIII und 229 S. gr. Oktav. Pr. fl. 1. 45 kr.
2) **Leben des hl. Ansgar,** Apostels von Dänemark und Schweden, und die Geschichte der Verbreitung des Christenthums im skandinavischen Norden. Von A. **Tappehorn,** Kaplan an der Martinikirche zu Münster. Münster, Theissing, 1863. XII und 290 S. gr. Okt. Pr. fl. 2. 20 kr.

Die beiden vorliegenden Werke handeln von der apostolischen Thätigkeit zweier der größten Missionäre des Abendlands. Dem hl. Ansgar verdankt der skandinavische Norden, dem hl. Willibrord aber der an Skandinavien anstoßende germanische Stamm der Friesen das Licht des Evangeliums.

1. Die Friesen, von der Ems bis nach Ostende und Dünkirchen ausgedehnt, bewohnten das heutige Königreich Holland und einige Theile von Belgien. Die Majorität

des letztern Landes, Toxandrien genannt, war schon in den Händen der Franken, und das Streben dieser ging auf Christianisirung und Unterjochung der Friesen zugleich. Kein Wunder, wenn die Mission bei den letztern ganz besondern Schwierigkeiten unterlag, und Religiöses und Politisches sich in manchfacher Mischung verschmolz. Es war darum völlig am Platze, daß Herr Alberdingk-Thym die niederländer Mission von dem doppelten Standpunkte, der religiösen und der politischen Interessen, untersuchte. Er brachte dadurch manches Licht in das bisherige Dunkel, und es ist dieß Verdienst nicht gering anzuschlagen, wenn wir auch bei dieser Behandlungsweise manche unsichere, vielleicht sogar unrichtige Hypothese mit in Kauf nehmen müssen. Namentlich scheint mir ein Hauptgedanke des Verfassers, der fränkische Hof habe der wahrhaft kirchlichen und päpstlichen Mission (von Willibrord vertreten) stets entgegengearbeitet und den Niederlanden eine politisch-fränkische Mission aufdringen wollen, mehrfach nur durch künstliche Umdeutungen u. dgl. gestützt werden zu können. Alle Hülfe und alle Wohlthaten, welche Pipin von Heristal und Carl Martel dem hl. Willibrord von seinem ersten Auftreten an bis zu seinem Tode angedeihen ließen, müssen jetzt als eine Art Danaergeschenke erscheinen und die ganze Art und Weise, wie Herr A. Th. den Gegenstand behandelte, erinnert lebhaft an die Manier seines verewigten Schwiegervaters Gfrörer, die wie bekannt viel gute, aber auch ihre Schattenseiten hatte. Die Resultate seiner Studien über die Mission in den Niederlanden publicirte A. Th. schon im Jahre 1861 in holländischer Sprache unter dem Titel: H. Willibrordus, Apostel der Nederlanden, Amsterdam bei Van Lan-

genhuysen 2c.; durch die vorliegende deutsche Uebersetzung aber ist das interessante Werk auch in weitern Kreisen zugänglich geworden, und sein Inhalt ist gerade für Deutsche von solchem Werthe, daß eine kurze Zusammenfassung desselben wohl gerechtfertigt erscheint.

Der erste unter den Missionären der Niederlande war der heilige Eligius (Eloi), früher berühmter Goldarbeiter und Schatzmeister am fränkischen Hofe Dagoberts I. (ums J. 630), später Bischof von Noyon. Er verließ sein Bisthum und predigte, vielleicht vom fränkischen Hofe gesandt, zu Gent, Antwerpen und Umgegend, den Flamländern, Friesen und Sueven, wie sein Freund und Biograph Audoenus B. von Rouen bemerkt. Unser Verf. ist der Meinung, daß er nicht viel Großes gewirkt habe, da die Friesen alle aus dem Frankenreich kommende Mission mit Abneigung und Mißtrauen betrachtet hätten, und zwar mit Recht. Die Absicht der Franken, namentlich der großen Hausmeier Pipin von Heristal und Carl Martel, sei ja dahin gegangen, zugleich mit der Mission und großentheils durch sie den Friesen (wie andern Stämmen) ihre politische Selbstständigkeit zu nehmen, und sie hätten sich zu diesem Zwecke sogar schlechter und häretischer Priester bedient, während die päpstliche Mission die Nationalität der betreffenden Völker stets zu wahren bemüht gewesen sei.

Gleichzeitig und in den gleichen Gegenden mit Eligius, der bei aller persönlicher Trefflichkeit doch eigentlich in Diensten der fränkischen Politik stand, wirkten **Amandus** aus Nantes (in Aquitanien?? s. S. 46), vom Papste zum Missionär und Regionarbischof eingeweiht, und sonach, wie unser Verf. meint, den natürlichen Gegensatz zu Eligius bildend. Damit er aber letzterem, resp. der

fränkischen Hofmission nicht schade, adjungirte ihn Dagobert I. dem Eligius. In Bälde jedoch wurde er wieder entfernt und zum Bischof von Tongern-Mastricht in Austrasien (an der fränkischen Grenze) bestellt. Da er sich hier mit den fränkischen (darum unkirchlichen) Geistlichen nicht vertragen konnte, ging er ins Kloster Elno, wo er auch starb.

Nach dem Tode des hl. Eligius i. J. 659 verstrichen wieder mehrere Jahre ohne alle Mission in den Niederlanden, bis a. 678 Wilfrid, der vertriebene Bischof von York, auf seiner Reise nach Rom an der friesischen Küste landete, und von dem noch heidnischen König Adgis I. zu Gent freundlich aufgenommen wurde. Nach einjähriger Thätigkeit ging er weiter nach Rom, und es starb um diese Zeit auch sein Gönner Adgis. Ihm folgte sein Sohn Radbod, dessen ganze lange Regierung von 679—719 ein beständiger Kampf gegen die Franken war, und darum die Ausbreitung des Christenthums hinderte. Unter ihm kam Willibrord, der größte unter den friesischen Missionären, 49 Jahre lang in den Niederlanden thätig, und mit Recht ihr Apostel genannt. Einer angelsächsischen Familie entsprossen, wurde er i. J. 657 in Northumbrien geboren, von Jugend auf Gott geweiht, in einem Kloster erzogen, Mönch nach der Regel des h. Benedikt und Priester, i. J. 690 in einem Alter von 33 Jahren von dem berühmten Abte Egbert mit 11 Genossen als Missionär nach Friesland geschickt. Er landete an der Mündung des Rheins und begab sich dann nach Utrecht (Wiltaburg), wo König Radbod wohnte. Wie er aufgenommen wurde ist unbekannt; bald aber reiste er zu Pipin von Heristal, um dessen Unterstützung für sein Werk zu

erbitten. Nach erhaltener Zusage ging er nach Rom, um auch hier legitimirt zu werden. Während seiner Abwesenheit aber wählten seine Gefährten einen aus ihrer Mitte, den hl. Suidbert, zum Bischof, der sofort von St. Wilfrid von York die Weihe erhielt (J. 693), aber von da an nicht mehr bei den Friesen, sondern bei den benachbarten Brukterern predigte (auf dem rechten Rheinufer in der Gegend von Duisburg und Soest), und als dieß nicht gelang, von Pipin eine Insel im Rhein bei Düsseldorf erhielt (nach ihm Suidbertsinsel, später Kaiserswerth genannt), wo er ein Kloster gründete und i. J. 707 starb. Unser Verf. sieht in Suidberts Erhebung zum Bischof einen gegen Willibrord feindlichen vom fränkischen Hof ausgegangenen Akt, kann aber dabei nicht recht erklären, warum Wilfrid, dieser entschiedene Anhänger Rom's und Freund Willibrords, den Suidbert geweiht habe. — Ungefähr zwei Jahre nach seiner Rückkehr aus Rom ging Willibrord mit Pipins Zustimmung zum zweitenmal dahin (J. 695), und wurde von Papst Sergius I. zum Erzbischof der Friesen (ohne bestimmten Siß, archiepiscopus regionarius) geweiht und Clemens genannt (die Weihe hatte am 23. November festo S. Clementis Rom. statt). — Schon vor und während dieser neuen Abwesenheit Willibrords hatte auch Bischof Wulfram von Sens eine Mission bei den Friesen unternommen, wie unser Verf. meint ebenfalls in Opposition gegen Willibrord und auf Anstiften des fränkischen Hofes, resp. Pipins, damit die päpstliche Mission im Lande nicht zu mächtig werde. Vor Kurzem waren die Friesen von Pipin empfindlich geschlagen worden (ums J. 693), und Radbod hatte drei Punkte eingehen müssen. Er mußte Tribut bezahlen, seine Tochter dem Sohne Pipins,

Grimoald, zur Frau geben und Annahme der Taufe versprechen. Diese günstige Zeit benützend hatte Wulfram viele Erfolge, und Radbod selbst meldete sich zur Taufe. Als aber auf seine Frage, wo sich seine Vorfahren jenseits befänden, Wulfram dieselben, weil nicht getauft, in die Hölle locirte, zog er den Fuß wieder aus dem Taufwasser zurück, weil er seinen Ahnen Gesellschaft leisten wolle. Wahrscheinlich war es ihm mit Annahme der Taufe gar nicht Ernst gewesen. — Als Willibrord aus Rom zurückkehrte, entfernte sich Wulfram, und Pipin unterstützte und beschenkte jetzt den erstern in dem Grade, daß er das Bisthum Utrecht als seinen Sitz gründen und zwei Kirchen daselbst bauen konnte. Bald darauf stiftete er von Irmina, Dagoberts II. Tochter, und von Pipin beschenkt, das reiche Kloster Echternach bei Trier (in Luxemburg). Als Pipin von Heristal i. J. 714 starb, förderte sein Sohn Carl Martel die friesische Mission noch mehr als sein Vater, wie Alberdingk-Thym meint, um den alternden Willibrord durch Geschenke für sich und seine Plane zu gewinnen. Nach einem kurzen Siege Radbods über Carl Martel i. J. 715 oder 716 gewann letzterer im Jahre 717 wieder so entschieden die Obermacht, daß Radbod um Frieden bitten, der Mission Schutz zusichern und abermals Annahme der Taufe versprechen mußte. Er berief auch in der That hiezu den hl. Willibrord, starb jedoch noch vor erhaltener Taufe i. J. 719. Dagegen nahm sein Sohn Adgild II. sogleich den Glauben an. Um diese Zeit kam auch der hl. Bonifazius, unser spezieller Apostel, nach Friesland, um Willibrord zu unterstützen, oder wie der Verf. meint, ihn gegen die Verlockungsversuche Carl Martels zu stärken. Er blieb drei Jahre, bis ihn seine Pflicht wieder dringend

nach Deutschland rief. Bald darauf fiel Adgild II. wieder vom Glauben ab und begann neuen Krieg gegen die Franken, wurde jedoch von Carl Martel dafür bestraft und in mehreren Schlachten besiegt, so daß Willibrord seine apostolische, durch viele Wunder unterstützte Wirksamkeit bis zu seinem Tod i. J. 738 fortsetzen konnte. Er wurde in seiner geliebten Abtei Echternach begraben, und seine Gebeine, von den französischen Sansculotten i. J. 1795 zerstreut, sind jetzt wieder unter dem Hochaltar der St. Peter- und Paulskirche in Echternach beigesetzt. Die alte Abteikirche von Echternach, einer der merkwürdigsten Ueberreste der Baukunst des 11. Jahrhunderts, ist jetzt Porcellanfabrik, das Kloster eine Kaserne. Aber die dankbare Erinnerung an St. Willibrord lebt noch in den Herzen von Tausenden. Er hatte von der Zuydersee östlich bis Cöln und Trier, westlich bis Dünkirchen und Gravelingen (über Ostende hinaus) gewirkt und in der von ihm gegründeten Utrechter Schule eine Pflanzstätte weiterer Missionäre angelegt. — Da die Biographie Willibrords von Alkuin, und die Nachrichten über ihn bei Beda so unvollständig sind, und auch nicht immer gut harmoniren, und Manches überspringen, so war es für den Verfasser sehr schwierig, eine wohlgeordnete und gutzusammenhängende Darstellung der Willibrord'schen Thätigkeit zu entwerfen. Auch die Nachträge über die Handschriften der Vita Willibrordi, über die Abtei Echternach und die s. g. Springprocession, über die beiden Ewalde &c. sind dankenswerth.

2. Dem Werke des Hrn. Alberdingk-Thym steht die Schrift von Tappehorn würdig zur Seite. Auch sie ist die Frucht langer und fleißiger Studien, behandelt einen

nicht minder interessanten Gegenstand, ist mit gleicher Liebe zur Sache geschrieben, und wenn sie auch weniger durch neue Combinationen überrascht, so hat doch auch sie manchen bisherigen Irrthum entfernt, manches schiefe Urtheil berichtigt und manches Neue enthüllt. Nur ist der Stil nicht immer historisch, sondern mitunter paränetisch, und die Diktion nicht ganz frei von Provincialismen und Flüchtigkeiten. — Mit Recht kann der Verfasser seine Biographie des hl. Ansgar auch als eine Geschichte der Verbreitung des Christenthums im skandinavischen Norden bezeichnen, denn in der That beschreibt er nicht bloß die apostolischen Arbeiten Ansgars, sondern verfolgt die ganze Geschichte der Mission in Dänemark, Schweden, Norwegen, Island und Grönland bis zum jeweiligen relativen Abschluß der Christianisirung dieser Länder, und stellt als Einleitung in 4 Kapiteln eine Uebersicht über die einschlägige Literatur und eine interessante Darstellung der ethnographischen, religiösen, ethischen und socialen ꝛc. Zustände der Skandinavier zur Zeit ihrer Bekehrung voran. — Wie beim vorigen Werke so wollen wir auch hier eine gedrängte Inhalts-Uebersicht geben, um die Wichtigkeit des behandelten Stoffes und die gewonnenen Hauptresultate darzulegen.

Carl der Gr. hatte sein Reich nördlich bis an die Eider ausgedehnt, so daß das jetzige Herzogthum Holstein sammt Lauenburg unter dem Titel Nordalbingia eine Provinz desselben bildete. Hier hauste ein sächsischer Volksstamm, dessen Christianisirung i. J. 780 begann. Außer K. Carl selbst waren besonders St. Willehade und sein Nachfolger Willerich, die ersten Bischöfe von Bremen, hiefür thätig. Was jenseits der Eider lag, das

heutige Schleswig und weiter nördlich und östlich, das eigentliche Dänemark (nämlich Jütland, Fünen und Seeland), war im Besitze der Dänen. Schon der hl. Willibrord soll von Friesland aus sie besucht und von ihnen 30 Knaben zur Erziehung erhalten haben. Gewiß ist, daß ein volles Jahrhundert später der berühmte Erzbischof Ebbo von Rheims nach dem Wunsche des Kaisers Ludwig d. Fr. und mit Vollmacht von Paschalis I. i. J. 822 als Missionär in Dänemark auftrat, und mit Erlaubniß des Dänenkönigs Harald, der mit dem Kaiser im besten Vernehmen stand, in den dänischen Grenzländern predigte, die an Nordalbingien stießen. Als Harald im folgenden Jahre durch einen Verwandten vertrieben wurde, mußte Ebbo die Mission unterbrechen, kehrte aber 825 mit dem durch des Kaisers Vermittlung restituirten Harald wieder nach Dänemark zurück, und hatte reichen Erfolg. Harald selbst ließ sich sammt Familie i. J. 826 zu Mainz taufen, wo er den Kaiser besuchte. Letzterer wurde sein Taufpathe. Weil gebrechlich zog sich jetzt Ebbo von der Mission zurück, dagegen begleitete nun Ansgar den rückkehrenden König Harald, um ihn im Glauben zu befestigen und das hl. Werk fortzusetzen. Ansgar (= Gottesspeer, von ans = Gott, identisch mit Osgar, vom altnordischen os = Gott) war i. J. 801 wahrscheinlich zu Corbie bei Amiens geboren und in der dortigen Klosterschule unterrichtet worden. Schon mit 12 Jahren trat er selbst ins Kloster, und zeichnete sich durch Studium und Ascese aus. Im Jahre 823 treffen wir ihn zu Neucorbie oder Corvey an der Weser (östlich von Paderborn) als Lehrer, Priester und Prediger. Aber er scheint bald wieder nach Corbie zurückgekehrt zu sein, und kam a. 826 mit dem dortigen Abte

Wala auf den Reichstag zu Ingelheim. Gerade Wala brachte ihn dem Kaiser als Missionär für die Dänen in Vorschlag, und alsbald gesellte sich ihm ein anderer Mönch von Corbie, Autbert, bei. Vom Kaiser mit Kirchengeräthen rc. beschenkt, traten sie die Reise an. Ihre Erfolge in Schleswig waren Anfangs sehr günstig, sie gründeten eine Kirche und Schule und tauften sehr Viele. Dabei unterstützte sie König Harald eigentlich nur zu sehr, indem er die alte Religion förmlich verfolgte und so einen Aufstand verursachte. Er mußte sammt den Missionären fliehen, und als er mit ihnen zurückgekehrt war, erkrankte Autbert, Ansgar aber wurde nach Schweden berufen.

Im Jahre 829 kamen schwedische Gesandte oder Kaufleute zu Kaiser Ludwig d. Fr. mit der Meldung, daß viele ihrer Landsleute zur Annahme des Christenthums geneigt seien und daß ihr König ohne Zweifel eine Mission erlaube. Sogleich berief der Kaiser den Ansgar zu sich, um ihn zu fragen, ob er nach Schweden gehen wolle. Ansgar bejahte und erhielt den Prior Witmar aus Corbie zum Genossen, während Gislemar, Mönch aus Corbie, das Werk in Dänemark fortsetzen sollte. Unter unsäglichen Mühen, auch von Seeräubern geplündert und aller Kirchengeräthe rc. beraubt, kamen sie endlich nach Birka am Mälarsee (bei Stockholm), wo König Björn residirte. Er erlaubte die Predigt; einer seiner Räthe, Herigar, wurde alsbald eifriger Christ und ließ auf seinem Grund und Boden die erste Kirche bauen. Nach anderthalbjähriger gesegneter Wirksamkeit kehrten die Missionäre zurück, um Bericht zu erstatten, und K. Ludwig gründete jetzt mit Zustimmung seiner geistlichen und weltlichen Großen (wohl auf dem Reichstag zu Diedenhofen 831)

das Erzbisthum Hamburg, welches Nordalbingien und den ganzen skandinavischen Norden umfassen sollte. Zum ersten Erzbischof wurde sogleich Ansgar geweiht und ihm zu seiner Sustentation die Abtei Turholt (jetzt Thourout) in Westflandern übergeben. Er ging nach Rom und erhielt von Gregor IV. Bestätigung des neuen Erzbisthums und seiner Wahl, das Pallium und neben Ebbo Vollmacht zur Mission im ganzen Norden. Warum auch Ebbo wieder genannt wurde, erschien Manchen auffallend und gab Veranlassung zu verschiedenen Hypothesen. Auch unser Verf. hat die Sache nicht ganz klar gestellt. Mir scheint sie sich einfach also zu verhalten. Da Ebbo von Paschalis I. die Missionsvollmacht für alle partes Aquilonis erhalten und darauf noch nicht resignirt hatte, so konnte Ansgars Bestellung zum Missionär des Nordens nur salvo jure Ebbo's erfolgen. Und Ebbo hatte in der That nicht resignirt, widmete vielmehr auch später noch, als er aus Rheims vertrieben, Bischof von Hildesheim war, der nordischen Mission viele Sorgfalt zu, als Freund und Berather Ansgars. Eine andere Frage ist, warum Ansgar faktisch 4—5 Jahre im Norden predigte, ehe er die päpstliche Erlaubniß dazu nachsuchte. Vielleicht hatte ihn Ebbo subdelegirt; jetzt aber, wo er Erzbischof wurde, mußte er ein jus proprium erhalten. In Gemeinschaft mit ihm weihete jetzt Ebbo seinen Vetter Gauzbert unter dem Namen Simon als Regionar-Bischof für Schweden, um hier zu wirken, während Ansgar die Sachen in Hamburg ordnete, resp. eine Kirche, Schule und ein Kloster gründete. Eine zweite Schule für das neue Erzbisthum errichtete er in Turholt, Simon aber wurde von Ebbo und Rabanus Maurus mit Kirchengeräthen und

Einkünften ꝛc. beschenkt und gründete eine weitere Kirche in Schweden.

Im Jahr 845 (?) überfielen die Dänen die Stadt Hamburg und zerstörten sie. Viele Einwohner kamen ums Leben, und nur mit Mühe rettete sich Ansgar mit seinen Geistlichen. Kurz zuvor hatte er auch Turholt verloren, denn Carl der Kahle, in dessen Reich es lag, während Hamburg unter Ludwig dem Deutschen stand, hatte die Abtei an einen Günstling vergeben. So irrte jetzt Ansgar mit seinen Clerikern einige Zeit im Elend umher, bis ihm eine reiche Wittwe, Ikia, in der Diöcese Verden, den Hof Ramesloh (bei Lüneburg) schenkte, wo er ein Kloster errichten konnte.

Um dieselbe Zeit aber, wo Hamburg zerstört wurde, drohte auch die Mission in Dänemark und Schweden zu erlöschen. Gauzbert wurde aus Schweden verjagt, und der Dänenkönig Harald fiel wieder vom Christenthum ab. Nur Herigar hielt den Glauben in Schweden noch einigermaßen aufrecht, und kurze Zeit wirkte auch der Priester Ardgar, von Ansgar geschickt. Unterdessen war i. J. 847 f. die erst im Werden begriffene Diöcese Hamburg in Folge jener Zerstörung mit Bremen vereinigt und Ansgar zum Erzbischof von Hamburg-Bremen bestellt worden. Papst Nikolaus I. bestätigte das Geschehene, und der Erzbischof von Cöln, bisher Metropolit von Bremen, gab jetzt seinen Widerstand auf.

In Bälde gewann Ansgar die Gunst des neuen Dänenkönigs Horich (Erich), d. ä., der die Predigt des Evangeliums und den Bau einer Kirche in der Stadt Schleswig erlaubte und nachmals selbst den Glauben annahm. Die Zahl der Christen wuchs von Tag zu Tag.

Im Jahr 852 nahm Ansgar auch die schwedische Mission wieder auf, mit Empfehlungen Ludwigs d. Deutschen und Horichs von Dänemark an den Schwedenkönig Olaf versehen. Zwei Volksversammlungen (Things) erlaubten die Mission, zu Birka wurde eine Kirche erbaut, und als Ansgar nach zwei Jahren wieder abreiste, ließ er dort den Priester Erimbert zurück. Für weitere Missionäre in Schweden sorgte er von Bremen aus, behielt aber auch Dänemark stets im Auge, und bewirkte, daß König Horich d. j., von Nikolaus I. schriftlich ermahnt, gläubig wurde. Weiteres über Ansgar's Thätigkeit in Dänemark und Schweden ist nicht bekannt; dagegen wissen wir, daß er in seiner Diöcese Kirchen, Klöster, Schulen und Spitäler gründete, die Sklaverei abschaffte, das Leben des hl. Willehade beschrieb und am 3. Febr. 865, im 64sten Jahre seines Alters, dem 34sten seiner erzbischöflichen Würde in Bremen verschied. Er wurde in der dortigen Kathedrale begraben, einzelne Theile seines Leibes aber an Corvey und andere Kirchen verschenkt.

Ansgars Nachfolger auf dem Stuhle Hamburg-Bremen war sein geliebter Schüler und Biograph Rimbert, dessen Amtsführung in sehr unglückliche Zeiten fiel. Von Skandinavien, namentlich Dänemark, gingen damals die schrecklichen Normannenzüge aus, welche Frankreich und Deutschland verwüsteten. Die skandinavischen Könige waren wieder heidnisch, und es kostete Mühe, das Christenthum in diesen Ländern nicht ganz untergehen zu lassen. Seit ungefähr 900 regierte Gorm der Alte über ganz Dänemark und einen Theil des südlichen Schwedens, ein heftiger Feind des Christenthums, das er in seinem Lande völlig

vernichten wollte. Er wurde jedoch i. J. 934 (nicht 931) wegen eines Einfalls in Deutschland von König Heinrich I. bekriegt und besiegt und Dänemark fortan dem deutschen Reiche unterworfen, wenigstens nominell. Auch mußte jetzt Gorm das Bekenntniß des chr. Glaubens freigeben, und Erzb. Unni, der vierte Nachfolger Rimberts, stellte das Kirchthum in Dänemark wieder her. Sogar des Königs eigene Söhne Harald Blaatand (Blauzahn) und Knut neigten sich zum Glauben. Etwas später hatten die Kriege Otto's d. Gr. mit den Dänen die Errichtung der drei ersten dänischen Bisthümer Schleswig, Ripen und Aarhus (die beiden letztern in Jütland) zur Folge. Sie wurden der Metropole Hamburg-Bremen unterstellt, unter Adalgag, Unni's Nachfolger, der in 52jähriger Amtsführung (936—988) für die nordische Mission sehr thätig war. Damals erneuerte der hl. Bruno von Cöln vergeblich die alten Metropolitan-Ansprüche auf Bremen. Sein eigener Bruder, Otto I., und der Papst waren gegen ihn. Um diese Zeit nahm K. Harald Blauzahn endlich die Taufe an, in Folge einer Probe mit glühendem Eisen, welche Bischof Popo bestand. Als er sich später (politisch) gegen Otto II. erhob und 974 besiegt wurde, entstand ein viertes dänisches Bisthum zu Odense auf der Insel Fünen, und Harald erbaute auch auf Seeland in der Residenz Roeskild eine Kirche zu Ehren der Trinität. Kurz vor seinem Tode hatte sein Sohn Swen gegen ihn rebellirt und sich an die Spitze der unzufriedenen Heiden gestellt, obgleich er getauft war und Otto d. Gr. zum Pathen hatte. Nach des Vaters Tod Alleinregent war er ein heftiger Verfolger der Christen. Das Bisthum Aarhus ging ein und der Bischof von Schleswig wurde verjagt. Nach einiger

Zeit wurde auch Swen durch den Schwedenkönig Erich vertrieben und konnte erst nach dessen Tod ums J. 999 wieder zurückkehren. Er heirathete dessen Wittwe, schloß Frieden mit dessen Sohn Olaf Schooßkönig, und beide wurden fortan Freunde des Christenthums und selber gläubig. Swen schickte jetzt Missionäre aus, baute Kirchen und Klöster und ließ das Kreuz auf seine Münzen prägen. Er starb 1014 in England, das er eben erobert hatte und seinem ältern Sohne Knut hinterließ, während der jüngere Harald Dänemark erhielt. Als dieser schon i. J. 1019 starb, vereinigte Knut (d. Gr.) mit der englischen die dänische, und i. J. 1028 auch die norwegische Krone. Er förderte die Sache des Christenthums mit großem Erfolg, vermehrte die Zahl der Bisthümer, baute viele Kirchen und Klöster, unterdrückte die Seeräuberei, führte den Peterspfennig ein, machte selbst eine Wallfahrt nach Rom (J. 1026), war aber leider nicht frei von sittlichen Mackeln. Sein Vetter und Nachfolger Swen Estrithson setzte das Werk der Christianisirung mit Eifer fort, Roeskild wurde zum Bisthum erhoben, und auf der zu Dänemark gehörigen Südspitze Schwedens, in Schonen, das nachmals so berühmte Bisthum Lund gegründet. Auch wandte jetzt Erzb. Adalbert von Bremen (der berufene Erzieher Heinrichs IV.) der skandinavischen Mission viel Sorgfalt zu, und suchte namentlich die Hauptlaster des Nordens, Trunkenheit und Unzucht auszurotten. Swen Estrithson selbst war dem letztern Laster sehr ergeben, darum schrieb Gregor VII. seinem Sohne und Nachfolger Harald Hein, er möge die Tugenden aber nicht die fleischlichen Lüste seines Vaters nachahmen. Nach Harald's kurzer Regierung folgte sein jüngerer Bruder Knut der Heilige, der beste Fürst, der

ſe auf dem däniſchen Throne ſaß, durch Liebe zur Kirche, wie durch perſönliche Tugend ausgezeichnet. Der Verſuch, den Kirchenzehnten einzuführen, veranlaßte eine Empörung, bei welcher Knut das Leben verlor (1086); in Odenſe begraben, von Paſchalis II. i. J. 1100 canoniſirt; Schutzpatron Dänemarks.

In Schweden friſtete das Chriſtenthum nach dem Tode Ansgars kümmerlich ſeine Exiſtenz, obgleich Rimbert und Unni perſönlich in Schweden predigten. Als K. Erich ums J. 990 Chriſt wurde, durften Miſſionäre wieder ungehindert auftreten, aber erſt ſein Sohn Olaf Skotkonung (Schooßkönig, weil er auf dem Schooß der Mutter die Huldigung empfing) war eifriger Förderer des Chriſtenthums (ſ. o.). Der Miſſionsbiſchof Sigfrid (Sigurd), auch Johannes genannt, wurde jetzt der zweite Apoſtel des Landes. Er hatte vorher ſchon Norwegen chriſtianiſirt; jetzt taufte er den Schwedenkönig Olaf, und dieſer gründete das erſte ſchwediſche Bisthum in der Stadt Skara in Weſtgothland. Der Däne Thurgot wurde der erſte Biſchof, und gewann die Oſt- und Weſtgothen (im ſüdl. Schweden), wie denn Südſchweden viel früher gläubig wurde, als der Norden von Upſala an, wo der heidniſche Haupttempel ſtand, das Nationalheiligthum. Olaf's Sohn, Anund-Jakob, ſetzte die Chriſtianiſirung fort; und unter K. Stenkil († 1066) wurden die Bisthümer Sigtuna und Birka (beide in der Nähe von Upſala) errichtet, und Miſſionäre drangen jetzt bis zu den Nordgrenzen des Reichs (damals dehnte ſich Schweden nur halb ſo lange nach Norden hin, als jetzt). Nach ſeinem Tode brachen faſt hundertjährige innere Kämpfe aus, Thronſtreitigkeiten, Zerſplitterung in Theilreiche u. dergl.

Die Kirche litt dabei viel Schaden und das Heidenthum raffte nochmals alle seine Kräfte zusammen. Es unterlag, und schon während dieser innern Stürme wurde der Götzentempel von Upsala zerstört. Als mit Erich d. Hl. seit 1180 bessere Zeiten kamen, wurde jetzt in Upsala ein Bisthum errichtet und die Christianisirung zum Abschluß gebracht. Wie Knut d. Hl. wurde auch Erich in einem Aufstand ermordet (1160). Ohne förmlich canonisirt zu sein, wurde er sogleich als Schutzpatron Schwedens verehrt. Seine Gebeine ruhen im Dom zu Neu-Upsala.

Norwegen bekam später als Dänemark und Schweden seine Glaubensboten, wurde aber leichter und früher bekehrt. Bisher in mehrere Reiche zerfallen, wurde Norwegen i. J. 885 durch Harald Harfagr (Schönhaar) zu einem Reiche vereinigt. Sein Sohn Erich Blodöre (Blutaxt) brachte mehrere seiner Brüder um, wurde aber von dem jüngsten derselben, Hakon dem Guten vertrieben, der in England von Athelstan erzogen und Christ geworden war. Als er seine Herrschaft in Norwegen befestigt sah, begann er vorsichtig zu christianisiren, wurde aber bald von seinem Volke gezwungen, an heidnischen Gebräuchen Theil zu nehmen. Er starb reuig. Nach seinem Tode wieder Bürgerkrieg und Mehrherrschaft. Da eroberte der Dänenkönig Harald Blauzahn das Land, und sein Statthalter Hakon II., nachmals selber König, war ein Feind des Christenthums. Ihn stürzte i. J. 995 Olaf Tryggwason (Sohn des Tryggwi, eines Unterkönigs), der in England Christ geworden war, und jetzt die Christianisirung Norwegens zu seiner Hauptaufgabe machte. Ihn unterstützten dabei besonders der aus England berufene Bischof Sigurd-Johannes (s. o.) und die

Priester Thankbrand und Thormod. Aber Olaf wandte bei seinem Werke auch Gewalt und List, Strafen und Hinrichtungen an († 1000). Fünfzehn Jahre nach seinem Tode vereinigte Olaf der Dicke oder Heilige wieder ganz Norwegen unter seinem Scepter, gab seinem Reiche ein neues christliches Gesetzbuch, errichtete überall Kirchen und vollendete die Christianisirung des Landes. Er fiel in einer Schlacht gegen den Dänenkönig Knut d. Gr. i. J. 1030. Die Diöcesanorganisation Norwegens erfolgte erst im 12. Jahrhundert.

Nach Island kamen zuerst (795) einige Geistliche aus Irland, welche als Einsiedler auf der Insel lebten. Fast hundert Jahre später wurde Island von dem Norweger Leif und Genossen wieder aufgefunden und colonisirt. Unzufriedene Norweger bildeten fortan die Hauptbevölkerung. Ein angesehener weitgereister Isländer, Thorwald, lernte i. J. 981 in Sachsen den Bischof Friedrich kennen, erhielt von ihm die Taufe und bestimmte ihn, mit nach Island zu gehen. Thorwald's ganze Familie wurde bekehrt und eine Kirche gebaut. Aber die Heiden nöthigten den Missionär, schon im folgenden Jahre wieder abzureisen. Jetzt nahm sich König Olaf Tryggwason von Norwegen der Sache an und schickte Missionäre, besonders den bekehrten Isländer Stefner und den deutschen Priester Thankbrand. Eine weitere Mission folgte i. J. 1000 unter Priester Thorgöd, und eine allgemeine Volksversammlung (Althing) nahm auf den Vorschlag des damaligen Lagman (Gesetzsprecher) Thorgeir das Gesetz an, daß alle Leute in Island Christen werden müßten; nur sollte zunächst noch das Aussetzen der Kinder und das Pferdefleischessen erlaubt sein. Im Jahr 1056 erhielt Island

durch Erzbischof Adalbert von Bremen ein Bisthum zu Skalholt, 50 Jahre später wurde ein zweites zu Holar errichtet.

Grönland wurde 982 von dem aus Island vertriebenen König Erich dem Rothen zuerst besucht. Er ließ sich 985 mit andern Ansiedlern dauernd daselbst nieder, und schon unter diesen ersten Colonisten scheinen einige Christen gewesen zu sein. Sein Sohn Leif aber, welcher i. J. 999 durch Olaf Tryggwason in Norwegen bekehrt worden war, nahm i. J. 1000 Geistliche mit nach Grönland, und die ganze Colonie ließ sich ohne Schwierigkeit taufen. Im Jahr 1125 wurde das Bisthum Gardar an der Küste errichtet, aber später erstarben diese Keime wieder und diese ganze frühe Entdeckung Amerikas gerieth in Vergessenheit.

Das Mitgetheilte mag genügen, auf den reichen und interessanten Inhalt der beiden vorliegenden Schriften aufmerksam zu machen.

Hefele.

2.

Apologetische Ergänzungen zur Fundamental-Theologie. Von Dr. **Joh. Nep. Ehrlich**, Priester der frommen Schulen, o. ö. Professor der Theologie an der Prager Hochschule. Erstes Heft. — Prag, 1863. Verlag von Friedrich Ehrlich's Buch- und Kunsthandlung. Pr. fl. 1. 24 kr.

Die vorliegende Schrift des Verfassers soll eine Ergänzung bilden zu seinem früher in den Jahren 1859, 1860 und 1862 herausgegebenen Werke: „Fundamental-

Theologie" (2 Theile), welche wir gleichfalls in dieser Zeitschrift beurtheilt haben. Dieses erste Ergänzungsheft enthält 3 Abhandlungen. I. „Die Beweise für das Dasein Gottes." II. „Die Bedeutung der heidnischen Opfer vor Christus" und III. „Zur Erklärung des Entstehens der heidnischen Volksreligionen". Der Verf. beabsichtigt hiermit, manche Punkte seiner Fundamental-Theologie des Christenthums noch mehr zu beleuchten und vollständiger zu begründen. Wir müssen gestehen, daß diese 3 Abhandlungen uns sehr willkommen sind, indem sie wirklich manche Lücke des Hauptwerkes ausfüllen und demselben ein neues Interesse verleihen. — In der I. Abhandlung gibt der Verf. eine Kritik der bisherigen Beweise für das Dasein Gottes, und widerlegt oft mit großem Scharfsinn die dagegen erhobenen Einwendungen. Wir wollen jedoch indeß mehr in Kürze hervorheben: welche eigentliche Mängel er in den bisherigen Beweisen findet, und wie er diese zu verbessern glaubt. Er beginnt A. mit der Kritik des historischen Beweises. Seine Würdigung desselben lautet dahin S. 18 ff.: Sein Gewicht besteht darin, daß er den Glauben an das Dasein Gottes durch die Auktorität der ganzen Menschheit bestärkt. — „Was wir auf die intellektuelle und moralische Auktorität unserer Erzieher und Lehrer hin für wahr zu halten uns bisher bewogen sahen, das wird uns nun durch die intellektuelle und moralische Auktorität aller Völker, der denkenden Menschen aller Zeiten, das wird uns durch die Auktorität der geistig lebenden Menschheit verbürgt. — Dieß ist nun allerdings eine Bürgschaft für die Wahrheit unseres Glaubens an das Dasein der Gottheit, welche innerhalb der Welt nicht gewichtiger verlangt werden kann; und der Glaube, welcher sich dieser Bürg-

schaft bewußt ist, darf sich wohl einen berechtigten, einen begründeten nennen. In dieser Beziehung steht der Werth des historischen Beweises unerschütterlich fest. Allein anders verhält es sich, wenn man sich fragt: Ob durch das in ihm aufgezeigte Argument der Glaube an das Dasein Gottes vollständig, — ob er wissenschaftlich gerechtfertigt, — ob dieses Glauben dadurch zum Wissen: daß Gott existirt, erhoben werde?" Diese Frage beantwortet der Verf. verneinend. Denn „soll es zum Wissen, zur theoretischen Ueberzeugung vom Dasein Gottes kommen, so genügt die Thatsache nicht, daß alle Völker an das Dasein Gottes geglaubt haben; — sondern es wird eine Einsicht in die Gründe erfordert, welche diesen Glauben in Allen erzeugt haben, eine Einsicht in die objektive Gültigkeit dieser Gründe. — Zu solcher Einsicht führt uns aber der historische Beweis nicht." — Was ist aber dann der Nutzen des historischen Beweises? Treffend antwortet darauf der Verf. (S. 21): „Wenn man den historischen Beweis nicht als einen selbstständigen, wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes aus den angeführten Gründen gelten läßt, so ist dagegen wohl nichts Erhebliches einzuwenden." Aber deßungeachtet kann man des historischen Beweises nicht entbehren. — Denn „die Nachweisung der thatsächlichen Allgemeinheit der Gottesidee und des Glaubens an Gottes Dasein ist eine unerläßliche Ergänzung jedes wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes. Dieser Nachweis erst verbürgt, daß jene Denknothwendigkeit keine bloß vermeintliche, sondern eine für alle menschlichen Denkgeister bestehende ist.".

B. Von der Genesis des ontologischen Beweises sagt der Verf. (S. 22): „Während der historische Beweis sich

auf das Gegebensein der Gottesidee im Bewußtsein der Völker stützt und auf den Glauben derselben an die Realität dieser Idee, geht der ontologische Beweis auf den Inhalt dieser Idee ein, um deren Denknothwendigkeit zu beweisen, womit ihre Realität, ihre objektive Wahrheit erwiesen wäre." Es wird hier (S. 26) „aus dem Begriffe Gottes, als des vollkommensten Wesens" gefolgert, „daß er existirt und daß seine Nichtexistenz gar nicht denkbar ist. — Dieser Schluß ist aber ein Fehlschluß. — Der Begriff des absolut durch sich Seienden ist an sich nicht identisch mit dem Begriffe Gottes. Logisch genommen ist jener der allgemeinere, dieser der concretere. Der obige Schluß beruht auf der Voraussetzung, daß nur Ein absolut durch sich selbst Seiendes denkbar, und — daß dieses Eine Gott sei. Dieß ist aber eben erst noch zu beweisen. — Durch den ontologischen Beweis ist demnach das Dasein Gottes noch nicht bewiesen, es ist nur die absolute Denknothwendigkeit eines zunächst und zuletzt durch sich Seienden, eines absoluten Wesens aufgezeigt." Allerdings ist durch das ontologische Argument das Dasein Gottes, wie er im religiösen Begriffe vorgestellt wird, noch nicht vollständig, aber doch partiell erwiesen. Denn der Verfasser sagt ja selbst S. 26: „daß, — wer Gott denkt, — sich selber als ein absolut durch sich Seiendes denken muß", und darauf deutet auch der Name: Jehova, und die Antwort von Gott an Moses: „Ich bin, der ich bin", d. h. das Sein schlechthin. Der vollständige Begriff von Gott ergibt sich wohl nur aus der Zusammenfassung aller Beweise für das Dasein Gottes. Der einzelne Beweis dagegen zeigt immer nur die Realität eines einzelnen wesentlichen Merkmals von der Idee Gottes. — Was ist aber nun ferner noch das Mangelnde im

ontologischen Beweise nach dem Verf.? α. „Es muß noch bewiesen werden, daß nicht eine Mehrheit absolut durch sich selbst Seiender, sondern nur Ein solches als existirend gedacht werden darf; β. daß jenes Eine absolute Wesen als ein persönliches zu denken sei; und γ. daß außer jenem Einen, durch sich selbst Seienden noch andere Wesen existiren, welche zwar auch Seiendes sind, Substanzen, die aber zuletzt auf einem Andern, und zwar jener absoluten Persönlichkeit stehen, durch selbe entstanden sind" (S. 27). Mit Recht dringt der Verf., wenn der ontologische Beweis Gültigkeit haben soll, darauf, daß man auch noch die Realität des endlichen oder unvollkommenen Seins der Weltfactoren, oder daß es auch relative Substanzen gebe, beweisen muß. Denn wohl muß ich ein Sein schlechthin als nothwendig existirend denken, aber nicht bloß, weil es im Begriffe von Sein schlechthin liegt, sondern auch: weil ich mein eigenes Sein nicht durch Sich (mein unvollkommenes Sein) schon als existirend, als wirklich denke, und von der Realität meines Ichgedankens erst auf die Idee vom Sein durch sich, oder vom Sein schlechthin als dem vollkommenen Sein und deren objektive Realität komme [1]).

C. Nach dem Urtheil des Verfassers setzt der gewöhnliche kosmologische Beweis für das Dasein Gottes bereits die endliche Substantialität der Natur und des Geistes voraus. Dieß ist sein Mangel. Er sagt deßhalb S. 34: Dem Monismus und Monadismus gegenüber muß „die Existenz eines endlichen, entstandenen Realen" erst bewiesen werden. Der Verf. sucht demnach zu erhärten, daß Geist

---

1) Dieß haben wir weitläufiger gezeigt in unserer Schrift: „Wissenschaftliche Rechtfertigung der christl. Trinitätslehre." S. 160.

und Natur endliche bedingte Realprinzipe (Substanzen) und qualitativ von einander verschieden sind. Dieß thut er mit gutem Grund, da man sonst eine über- und außerweltliche Gottheit anzunehmen nicht berechtigt ist [1]). Er geht bei seiner Begründung des qualitativen Unterschiedes zwischen der Thierseele und dem Menschengeiste von der Frage aus: Haben die bewußten Erscheinungen des Thier- und Menschenlebens einerlei Realprincip? Er verneint es. Schade, daß er die qualitative Verschiedenheit zwischen der Thierseele und dem Menschengeiste, dem Pantheismus gegenüber, nicht mehr im Detail nachgewiesen hat. Allerdings äußert er mit Recht (S. 37): daß der Geist als „der Träger des persönlichen Lebens" im Menschen „nicht blos ein unkörperliches, immaterielles, sondern auch als ein real einfaches Wesen zu denken ist." — Dagegen ist „der Träger der subjektiven Lebenserscheinungen beim Thiere nicht als etwas von dem Träger seiner objektiven Lebenserscheinungen Verschiedenes zu denken. Der Träger der leiblichen und psychischen Erscheinungen ist hier offenbar nur ein und derselbe." Es ist hiermit ohne Zweifel der wesentliche Unterschied zwischen der Naturseele des Thieres und der Geistseele des Menschen angedeutet. Nur wäre eine vollständigere Durchführung der Begründung all' dieser Behauptungen wünschenswerth, da Manche sagen: daß die menschliche Geistseele nur „eine gesteigerte Thierseele" sei, und wieder andere Metaphysiker meinen: auch die Thierseele sei ein vom Leibe verschiedenes Sein für sich. — Scharfsinnig hat der Verf. die Bedingtheit des Menschen-

1) Auch wir suchten dieß zu beweisen gegen Hegel und Strauß in uns. Schr.: „Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre" S. 129.

geistes und ebenso des Naturseins nachgewiesen (S. 39 bis 41). Ein neues originelles Moment aber bringt er in das kosmologische Argument durch seine Bemerkung S. 41: In der freien Seele des Menschen „liegt der letzte Grund ihrer Verbindung mit einem Leibe nicht. Ebensowenig aber kann der Geist als ein Produkt des sinnlichen Leibes gedacht werden. Das faktische Dasein des Menschen als lebendige Einheit eines endlichen Geistes und eines sinnlichen Leibes setzt also voraus eine absolute Causalität, durch welche solche Verbindung entstanden ist." Nur hätte der Verf. hier noch eine kurze Widerlegung des Materialismus und eine Begründung des Creatianismus beifügen sollen.

D. Was den physikoteleologischen Beweis betrifft, so hält der Verf. ihn, wie den historischen, für eine nothwendige Ergänzung des kosmologischen Beweises. „Denn, wird durch diesen Beweis gewiß, daß die Sinnenwelt das Geschöpf einer absoluten Persönlichkeit ist, so muß in ihrem Leben ein Finalnexus zur Erscheinung kommen, und ihre Erscheinung muß sie als Geschöpf eines persönlichen Gottes bezeugen." Er sucht jedoch den physikoteleologischen Beweis zu vervollständigen durch den ethikoteleologischen. Dieser beruht darauf, „daß das Sittengesetz, als in der Qualität des Menschengeistes begründet, die Manifestation jenes absoluten persönlichen Willens ist, durch welchen der Menschengeist als Seiendes dieser Qualität gesetzt worden" (S. 51). Endlich weist der Verf. treffend hin auf ein noch weiteres Moment des physikoteleologischen Beweises (S. 51): auf den Zusammenhang zwischen der physischen und ethischen Zweckmäßigkeit zunächst im Menschen, und dann in der Naturwelt. „Es muß sich auch nachweisen

lassen, daß die Welt ein durch Gott entstandener und bestehender teleologischer Organismus ist." Sonst ist nach dem Verf. der kosmologische Beweis einzig der streng wissenschaftliche objektiv-gültige Beweis für das Dasein Gottes. Die im ontologischen Beweise aufgezeigte Denknothwendigkeit ist das erste der Axiome, auf welche der kosmologische Beweis seine Argumentation stützt (S. 52).

In der II. Abhandlung zeigt der Verf. „die Bedeutung der Opfer in der Zeit vor Christus." Er bespricht zuerst A. „die Idee des Opfers als Bestandtheil des Cultus:" Das Gebet bezeichnet er (S. 58) als die Grundform des Cultus, und das Opfer (S. 61) als ein Moment des menschlichen Gebetes. Denn das Gebet ist seinem Wesen nach „Selbstopferung des Lebenden. Es ist freie unbedingte Hingebung an Gott." Im Gebete opfert der Menschengeist „nicht bloß sich selbst, sondern auch das ihm als Organ verbundene Sinnliche, — er wird zum Priester der sinnlichen Natur" (S. 61). — „Das äußere Opfer ist kein zufälliger, willkürlicher Ausdruck der religiösen Gesinnung des Menschen, sondern es ist die, der Natur des Menschen gemäße Ergänzung und Vollendung des Gebetes" (S. 62). Menschliches Gebet und Opfer finden sich daher beisammen in jedem Cultus, und dieß bei jedem Volke nach dem Zeugnisse von Plutarch (S. 64). Darum sagt der Verf. S. 64: „Die thatsächliche Universalität des Opfers nöthigt B. den faktischen Beginn des Opfercultus in die Urzeit des Menschengeschlechtes zu versetzen." — Der blutige Opfercult beginnt nach Moses „gleichzeitig mit dem unblutigen" (S. 66). Gelungen ist hier vom Verf. die Widerlegung der Meinung von Aristoteles: „daß die unblutigen Opfer die ersten und lange die einzigen

gewesen, und daß erst im Laufe der Zeit der religiöse Wahn auf den Einfall gerathen, auch Thiere und Menschen den Göttern als Opfer zu schlachten" (S. 66). Natürlich ist es allerdings dem Menschen, daß er Gott unblutige Opfer darbrachte, aber warum auch blutige? Diese lassen sich „aus der Natur des Menschen und dem in ihr ausgesprochenen Verhältnisse des Menschen zu Gott und Gottes Schöpfung nicht ableiten" (S. 68), da weder zur „Tödtung" des Menschen, noch eines Thieres der Mensch an sich ein Recht hat. Mit Tiefsinn erblickt der Verf. daher ihren Grund „in einem Bedürfniß der Menschheit, welches aus einem abnormen Zustand ihres religiös-sittlichen Lebens entspringt" (S. 69). Deßhalb entsteht die Frage an die Religionsgeschichte der Völker: C. „Welche geschichtliche Bedeutung ihre blutigen Opfer hatten?" Die Bedeutung des unblutigen Opfers erörtert der Verf. S. 67: „Die Hingabe eines Theils des persönlichen Eigenthums als Opfer an Gott ist eine Ergänzung der Selbstopferung des Menschen im Gebete. Es soll damit die Anerkennung der Abhängigkeit von Gott als Herrn ausgedrückt werden." Was jedoch die Bedeutung der blutigen Thieropfer anbelangt, so erfährt man dieselbe allerdings am besten aus der Religionsgeschichte der Hebräer. Es frägt sich aber hier weit mehr darum: ob die heidnischen Völker dieselbe oder doch eine ähnliche Bedeutung statuirten? Diese Untersuchung vom Verf. ist von großem Interesse. Er bemerkt, a. daß die blutigen Opfer bei den heidnischen Völkern sowohl Thier- als Menschenopfer gewesen. Nur ist das Menschenopfer „eine spätere Erscheinung in der Geschichte als das Thieropfer" (S. 71). „Es beruht zunächst auf einer Verirrung des religiösen Be-

wußtseins der Völker, aber, — es ist nicht, — wie der Rationalismus annimmt, — aus Rohheit und Grausamkeit der Menschen entsprungen. Dieser Annahme widerspricht die Geschichte.“ Daher finden wir auch eine Rückkehr vom Menschenopfer zum Thieropfer der Urzeit bei den Aegyptiern (S. 72). b. „Dem Zwecke“ nach wären alle diese Thier- und Menschenopfer „Sühnopfer“. Der Verf. sagt (S. 73): „Wer ein solches Opfer darbringt, drückt damit einerseits das Bekenntniß aus, daß er gegenüber der Gottheit einer Schuld, welche den Tod als Strafe verdient, sich bewußt ist und — andrerseits die Absicht: von dieser Schuld und Strafe sich zu befreien, die Huld der Gottheit wieder zu gewinnen.“ — Das blutige Opfer kann deßhalb nur aus einer Abnormität des Verhältnisses der Menschheit zu Gott erklärt werden. Und diese besteht nach dem einstimmigen Bekenntnisse aller opfernden Völker: „in dem gemeinsamen ererbten, oder durch persönlichen Frevel erzeugten Zustand der Schuld, und Strafbarkeit vor Gott; in dem Zustand der Mißfälligkeit vor Gott.“ Aber Frage: c. Wie kamen die Menschen auf den Gedanken, durch jene blutigen Opfer von ihrer Sündenschuld und den verdienten göttlichen Strafen sich zu befreien, die durch ihre Sünden verlorene Huld der Gottheit wieder zu gewinnen? Glänzend hat hier der Verf. gegen die Behauptung der modernen humanen Bildung erhärtet (S. 75—80), daß die blutigen Opfer der Heiden keineswegs „durchaus vernunftwidrig“, und bloß Erzeugnisse des religiösen Fanatismus oder Wahnsinns oder Aberglaubens gewesen. Die heutige sogenannte aufgeklärte Welt denkt sich freilich Gott als Vater, der sogleich die Vergehungen seiner Kinder verzeiht, sobald sie nur versprechen, sich zu bessern und sie zu

bereuen. Die Strafe hat nach ihrer Anschauung keinen vindikativen Charakter. — Nur ist hier daran zu erinnern (S. 76), „daß dieses Verhältniß des Menschen zu Gott erst durch Christus und das von ihm dargebrachte Opfer hergestellt worden.“ Die Lage der Menschheit vor Christus war also eine andere, als die nach Christus. Nach der human gebildeten Zeit fehlt der Mensch „nur aus Irrthum und Schwäche“, nach der Ansicht der alten heidnischen Völker aber auch aus Bosheit. Daher muß die absolute Heiligkeit des göttlichen Willens auch geltend gemacht werden gegen die frevelnde Willkür des Geschöpfes, und dieß durch die vindikative Strafe. In diesem Punkte fühlten die Heiden ganz richtig. Die Sündenschuld kann durch Reue und Besserung allein nicht aufgehoben werden. Gut bemerkt nun der Verf. S. 80: „Die Ueberzeugung des religiösen Heidenthums, daß für jeden Frevel gegen Gottes Ordnung der Gerechtigkeit Genüge gethan werden müsse, liegt zwar allen blutigen Opfern als Voraussetzung zu Grunde; — aus ihr allein jedoch läßt sich der Beginn dieser Opfer, welche anfänglich Thieropfer gewesen, nicht erklären, wohl aber d. die Selbstbestrafung des Sünders, als Mittel der Sühne.“

Beachtenswerth ist auch die Erklärung des Verf. vom Ursprung der Menschenopfer S. 83: „Auf der Grundlage des Wissens um die solidarische Verpflichtung Aller zur Aufrechthaltung der göttlichen Ordnung und des Wissens um die Theilnahme Aller an dem Verdienst und der Schuld des Einzelnen, also auch um die Vererbung von Verdienst und Schuld, — konnte das Menschenopfer entstehen.“ Die Thieropfer dagegen betrachtet der Verf. e. als „göttliche Institution.“ Denn auch die Traditionen der heidni-

schen Völker leiten sie von einer besondern Erlaubniß der Gottheit ab. Treffend äußert er S. 84: „In der Annahme, daß der Mensch durch sich selbst auf den Gedanken gekommen sein sollte, seine Sündenschuld auf ein vernunftloses Thier übertragen und mit der Schlachtung desselben diese Schuld tilgen zu wollen, fehlt es an jedem aufweisbaren Grunde. Von einem solchen Mittel, wenn er es selbst ausgesonnen, konnte er keine Nachlassung der verdienten Strafe, und ebensowenig die Wiederzuwendung der göttlichen Huld erwarten. — Zu dieser Erwartung konnte der Mensch sich nur dann für berechtigt halten, wenn er das Thieropfer als eine Anordnung der Gottheit selbst kannte." Die Thieropfer bei den Juden waren demnach (S. 90) „symbolische Sühnungsacte, die nur im Glauben und in der Hoffnung auf den verheißenen Erlöser wirklich zu sühnen vermögen." Merkwürdig bleibt es, daß die Heiden es selbst fühlten: daß zur Tilgung der Sündenschuld nicht bloß ein Opfer, sondern auch die „Sündenlosigkeit" desselben erfordert würde, „weßwegen sie auch in alter Zeit neugeborne Kinder, oder reine Jünglinge und Jungfrauen zu solchen Opfern" auswählten. Sie suchten gleichsam „nach dem Unschuldigen, der die Schuld aller auf sich zu nehmen vermöchte" (S. 89). — Mit Recht hat sich der Verf. bei seinen Forschungen auf Lassaulx, Döllinger, Sepp, Wuttke u. A. gestützt, doch gut wäre es gewesen, wenn er mehrere Belegstellen als Begründung, wie die von Sophokles, seinen Behauptungen beigefügt hätte. Seine Abhandlung würde so auf den Leser einen noch weit größern Eindruck hervorbringen.

Wir gehen nun zur Besprechung der letzten oder der III. Abhandlung vom Verf. über: „Zur Erklärung des

Entstehens der heidnischen Volksreligionen." Der Verf. will hierüber bloß einige Bemerkungen geben, aber diese Bemerkungen enthalten in der That sehr schätzenswerthe Aufschlüsse. Er sagt (S. 97): In der Gegenwart stehen 2 Erklärungen einander gegenüber: die christliche und die hegel'sche. Nach der christlichen Erklärung „ist die Vielheit der Religionen in Folge der fortschreitenden Entartung aus der Einen Urreligion entstanden." Nach der Hegel'schen Anschauung dagegen (S. 98) sind „die vielen und die verschiedenen Religionen naturnothwendige Momente oder Stufen der Entwicklung des religiösen Bewußtseins, welche Entwicklung in der christlichen Religion ihren Gipfelpunkt erreicht hat." Nach der christlichen Erklärung ist dann der Ursprung des religiösen Lebens ein übernatürlicher; nach der Hegel'schen ein natürlicher Vorgang. Der Verf. betrachtet deßhalb (S. 100 ff.) A. „den Urzustand und die Urreligion der Menschheit." Die christliche Erklärung (S. 100) geht „weder von einer thierischen Rohheit und Unwissenheit, noch von einem kindlich unentwickelten Zustand der ersten Menschen, sondern von einer durch Gott bewirkten geistigen Mündigkeit derselben" aus. Nach der christlichen Erklärung war der Urmensch mit der reinen Erkenntniß Gottes und seines Willens ausgestattet, sowie im Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen. Nach Hegel aber befand sich der erste Mensch im Zustand der sinnlichen Rohheit und der geistigen Unwissenheit. Darum stützt sich nach dem Verf. die christliche Erklärung der Vielheit der heidnischen Volksreligionen auf die Geschichte des Falls des Urmenschen. Er zeigt daher B. „die Aenderung des Urzustandes und deren nächste Folge für das religiös-sittliche Leben" (S. 103). Eine Folge, außer

dem Verlust der göttlichen Gnade, hievon war auch (S. 104) dieß: „Die sinnlichen Triebe erlangen in dem nunmehrigen Zustande des Menschen nur allzuleicht die Herrschaft über das geistige Leben. — Die überwiegende Sinnlichkeit verdunkelte das religiös-sittliche Bewußtsein der Menschen, lenkte ihr Streben auf den sinnlichen Genuß des Daseins, und machte sie so Gott vergessen.“ Es trat jedoch anfangs mehr nur die Sittenlosigkeit ein, „die Alterirung des religiösen Bewußtseins“ aber erwähnt die Genesis „erst in der Zeit nach der Noachischen Fluth, oder genauer, erst nach der Sprachverwirrung zu Babel“ (S. 106). Der Verf. meint: „Die längere Lebensdauer“ der annoch religiös gebliebenen Familien, setzte diese in Stand, die Entstellung der religiösen Ideen und Traditionen zu hindern. Er erforscht zu diesem Behuf (S. 107) C. „die Wirkung der Noachischen Fluth auf das religiös-sittliche Bewußtsein der Menschheit —“ und kömmt zu dem Resultate, daß die Religion nach der Sündfluth keineswegs unterging. Denn „so lange die Erinnerung an dieses Ereigniß und seine Bedeutung als göttliches Strafgericht sich im traditionellen Bewußtsein der Völker erhielt, konnten diese selbst nicht mehr einer gänzlichen Religionslosigkeit verfallen.“ Auch ergab sich aus diesem Ereigniß für die Familie Noahs und deren Abkömmlinge eine eigenthümliche Auffassung von dem Verhältniß Gottes zur sinnlichen Natur und zum Menschen. Gott bedient sich als Richter der Menschen bei ihrer Strafe „der Naturkräfte zu ihrer Vollziehung. Die Natur erscheint als Organ seines Willens, und die Naturereignisse als Anordnungen, als Kundgebungen desselben für die Menschen“ (S. 108). — Diese Auffassung war auch die der ersten Kaiser in China. Im Schuking

heißt es: „Die erste Pflicht des Kaisers ist es, die Natur zu beobachten, den Lauf des Himmels und das Verhältniß der Erde zu demselben in dem Fortschritt der Jahreszeiten; was Zeichen ist für Zeiten, Tage und Jahre, erkennt er für das ganze Reich als Fügung und Willen des höchsten Herrn. — Der Himmel ist's, der durch die Natur den Segen gibt, oder aber mahnt, warnt und straft." Die Auffassung der Naturordnung war demnach in jener ersten Zeit nach der Fluth eine „ethisch-religiöse." Nach der alten chinesischen religiösen Weltanschauung „wirkt Gott überall in dem Naturlaufe unmittelbar, und jede Naturerscheinung drückt einen göttlichen Willensbeschluß aus. Was also in der Noachischen Fluth „einmal" geschehen, wird hier „als ein fort und fort sich Wiederholendes vorgestellt." Nahe liegt es bei dieser Vorstellung: die Sinnenwelt ist nicht bloß gleichsam, sondern recht eigentlich als Leib Gottes, Gott aber als Weltseele zu denken" (S. 110). Es drohte auf diese Art die Gefahr des Ueberganges der monotheistischen Weltansicht in eine naturalistische. Deßhalb zeigt jetzt der Verf. (S. 112) D. den „Uebergang vom Monotheismus zum Polytheismus und Naturalismus." In dieser Parthie der Forschung findet sich ohne Zweifel manche originelle Anschauung des Verfassers.

Weiterhin sagt er S. 112: Wegen des beständigen Einflusses der Sinnlichkeit auf den Geist hatte bereits der Monotheismus der ältesten Volksreligionen „eine naturalistische Färbung." Ueber die wirkliche Entwicklung der Entartung aber gibt uns die Religionsgeschichte der Inder und Perser aufklärende Andeutungen. So „will Zoroaster die Baktrischen Volksstämme, welche bereits in den Naturkräften, im Lichtfeuer, Sonne, Gestirnen göttliche

Wesen verehren, von diesem Polytheismus zum Monotheismus zurückführen und sie erinnern, daß jene Naturkräfte und Naturgebilde als Symbole des Einen unsichtbaren höchsten Gottes zu betrachten seien. Er läßt aber für die sinnliche Auffassung dieses Einen, unsichtbaren Gottes den Gebrauch der volksthümlichen Symbole fortbestehen." — Abraham dagegen „soll eine gleiche Concession nicht gemacht haben", und dadurch bei seinem Stamme „über die Erhaltung des spirituellen Monotheismus entschieden haben." Gut erörtert hier der Verf.: wie die Entartung des religiösen Bewußtseins „auf dem Wege des Symbolisirens" eingetreten. Er bemerkt S. 113 ff.: „Die Idee eines unsichtbaren Gottes vermag der von dem Einflusse der Sinnlichkeit beherrschte Menschengeist nicht mehr ohne Bild festzuhalten. Als Bilder dafür bieten sich bestimmte Naturobjecte an. — Ein Sinnliches, welches ob seiner Analogie mit einem Uebersinnlichen zur Bezeichnung desselben gewählt wird, eignet sich aber durchaus nicht, die Idee des Letzteren klar und unverändert im Bewußtsein des Menschen zu erhalten. — Ist es die Gottheit unmittelbar selbst, welche überall in der Natur wirkt, so liegt es nahe, die einzelnen Lebensfunctionen der Natur, die als Manifestationen der göttlichen Macht vorgestellt werden, mit besonderen Namen zu bezeichnen, die eben damit zu einer Mehrheit von Namen für die Gottheit werden. — Vorerst ist man sich zwar noch bewußt, daß das, in allen jenen unterschiedenen Erscheinungen wirkende Wesen nur Ein und dasselbe ist. Allein, bald vergißt man dieß und die Eine Gottheit ist in der Vorstellung des Volkes in eine Vielheit von Gottheiten aufgelöst, deren jede durch besonderes Wirken in der Welt in der Natur charakterisirt ist." Auf diese Weise ist

laut der Geschichte der Monotheismus bei mehreren alten Völkern in den Polytheismus übergegangen. Indeß die Gottheit wird auf dieser Stufe zwar „versinnlicht", aber das Sinnliche wird noch nicht „vergöttert". Die Sonne wird annoch als Symbol der Gottheit verehrt, und die Naturkraft nur „als deren Organ" gedacht. Allein es wird allmählig vergessen, „daß das Sinnliche nur Symbol, nur Organ der Gottheit ist." — Der Mensch verehrt nun in dem Naturobject nicht mehr ein anderes, übernatürliches, persönliches Wesen, sondern er verehrt jenes unmittelbar selbst als Göttliches." Wie kömmt der Mensch aber zu dieser Verwechslung des Verhältnisses, in welchem er zur Gottheit steht, mit jenem, in welchem er zur sinnlichen Natur sich befindet? Diese wichtige Frage hat der Verf. klar in wenigen Zügen beantwortet S. 116: „Die Natur ist dem Menschengeist ein Aeußeres, mit dem er in einem Lebensverkehre steht, von dem sein sinnliches Dasein und Wirken abhängig ist. Dieses Verhältniß zur Natur steht im Vordergrund des menschlichen Bewußtseins, und so ist es wohl begreiflich, daß er endlich in der Natur die Gottheit zu erblicken wähnen kann, daß ihm seine Abhängigkeit von jener als Abhängigkeit von dieser erscheint." Uebrigens weist der Verf. auch noch auf eine andere Art des Ursprungs vom Polytheismus, der aus der Verfälschung der Urtradition der Urreligion hervorging, hin (S. 120 ff.), indem er zeigt: wie man in der Indischen Religion die 3 geschaffenen reinen Geisterfürsten vergötterte.

Wir können am Schlusse unserer Recension nur den Wunsch aussprechen, daß es dem Verf. gefallen möge, in Bälde noch weitere solche instructive Abhandlungen seiner Fundamental-Theologie beizufügen. Zukrigl.

Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundvierzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1864.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua.

Von Prof. Dr. Himpel.

I.

Die Hypothesen und Operationsmittel, durch welche die moderne kritische Behandlung biblischer Schriften den Pentateuch in Bestandtheile von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten aufzulösen bemüht war, sind schon frühzeitig auf das Buch Josua angewendet worden. Da dieses schon in der Geschichtserzählung sich enger an das Ende des Pentateuchs anschließt und die Geschichte Israels vom Tode Mosis bis zur Eroberung und Vertheilung Kanaans unter die Stämme weiter führt, was Stellen im Pentateuch selbst wiederholt in Aussicht nehmen, da in Josua ebenfalls Manches aus dem Pentateuch ausdrücklich oder stillschweigend herübergenommen ist und Darstellung und Sprache der pentateuchischen nahe verwandt

sind und derselbe theokratisch-pragmatische Geist beide Geschichtswerke beherrscht, so fand man hierin ebenso viel Gründe, beide der nämlichen kritischen Betrachtungsweise zu unterstellen und zuletzt aus ihnen ein ursprüngliches Geschichtswerk zu machen, das gleich Anfangs bis zur Eroberung und Vertheilung des Landes und bis zum Tode Josua's angelegt unter verschiedenen Händen zu immer größerem Umfange gedieh, endlich aber um den Theil, welcher jezt Buch Josua ausmacht, verkürzt worden ist. Dabei erhielt nur die Fragmentenhypothese zeitlich den Vorrang vor der Urkundenhypothese, welche in der erst später ihr gegebenen Form auf Josua angewendet worden ist. Fragmente, welche Einheit und Zusammenhang des Ganzen mehr oder weniger in Frage stellen, machte hier zuerst mit Entschiedenheit geltend Nachtigall [1]), welcher in Josua nur Bruchstücke aus der ältesten schriftstellerischen Periode, aus einer ältern dichterischen Darstellung, mit Zusäzen und Nachträgen aus andern Schriften verschiedener Zeiten und Glossen des spätern Ordners und Sammlers findet. Bertholdt (Einl. III, 849 ff.) sah ähnlich in den Wiederholungen und in vorgeblicher Abgerissenheit und Abrundung einzelner Stücke ein Zeugniß dafür, daß B. Josua wenigstens von c. 12 an aus lauter Fragmenten bestehe und nur im ersten Theil zusammenhängend sei, während Meyer [2]) zwar anerkennt, daß die einzelnen ziemlich chronologisch geordneten Erzählungen sich leicht aneinander schließen, aber im Gegensatz zu Bertholdt vorzugsweise in der ersten Hälfte des Buchs jüngere Glossen, dem ursprünglichen

1) In Henke's Magazin IV, 2. S. 362 ff. und in Eichh. Allgem. Bibl. IV, 1088 ff.

2) Ammons und Berth. krit. Journ. II. S. 337 ff.

Text widerstrebende Fragmente über dieselben Ereignisse unterscheidet. Auf fragmentarischen Charakter des Buchs schloß auch De Wette aus Widersprüchen und Verschiedenheiten in den Angaben des Buchs. Ebenso verkannten Eichhorn (Einl. III., 382 ff.) und Paulus (Theol. exeg. Conserv. II, 149 ff.) aus dogmatischem Vorurtheil den einheitlichen Charakter der Darstellung und behaupteten eine Mischung ächt historischer Aufzeichnungen mit jüngeren sagenhaften Ueberlieferungen, namentlich fand der erstere in der Erzählung vom Uebergang über den Jordan und der Eroberung von Ai eine historische und eine mythische Quelle, eine Unterscheidung, die Maurer (in s. Comm. zu Josua) verwarf ohne die fragmentarische Composition des Ganzen abzulehnen. Mit ganz ungenügenden Gründen suchte v. Herverden [1]) zu erweisen, daß Josua aus 10 verschiedenen Fragmenten, deren Verfasser mit Josua gleichzeitig oder bald nach ihm gelebt hätten, bestehe. Bei nur etwas größerer Consequenz in diesem Verfahren wäre nicht nur unsere Schrift, sondern jede andere biblische und jede profane in jede beliebige Summe ursprünglich verschiedener und selbstständiger Fragmente zu zerlegen. Steudel (Vorles. über die Theol. des A. Test. S. 476) nimmt die Grundlage des B. Josua für gleichzeitig mit den Ereignissen geschrieben, einzelne Bemerkungen als Nachträge des Sammlers; sagt auch, der Haupteinwurf gegen eine im Ganzen mit den erzählten Ereignissen gleichzeitige

1) Disput. de libro Jos. Chron. 1826. Er gibt selbst wiederholt die große Conformität der Fragmente in Sprache und Darstellung zu, und hebt die Aufstellungen, die er kaum gemacht hatte, durch sehr bedeutende Einschränkungen im Wesentlichen wieder auf. S. König, Alttest. Studien 1836. S. 36 ff.

Abfassung des Buchs beruhe im Grund auf dem Wunsche, die Erzählungen für mythisch erklären zu können, macht aber doch der zu seiner Zeit ziemlich unbestritten herrschenden Fragmentenhypothese bedeutende Einräumungen, wenn er (a. a. O.) erklärt: man müsse gegen das Augenscheinlichste die Augen verschließen, wenn man nicht zugeben wolle, daß unser B. Josua aus einer Sammlung von Stücken bestehe, die nicht ursprünglich für den Zweck abgefaßt wurden, eine zusammenhängende Geschichte Josua's und des unter seiner Leitung Geschehenen zu bilden. Seine Ausstellungen betreffen zumeist den 2. Theil Jos. und stüzen sich theilweise auf Gründe, durch deren Wortlaut ohne Schwierigkeit ebenso gut dargethan werden könnte, daß die sechs Beilagen, welche Steudel seinen Vorlesungen abgesondert hinzugefügt hat, unmöglich von ihm selbst herrühren können, da sie sich ganz deutlich als unter einander und mit dem Hauptwerk unzusammenhängende Bruchstücke ausweisen. Hävernik (Einl. II, I. S. 25 ff.) zeigt sich in Ansehung des zweiten Theils Jos. ebenfalls in der Annahme fragmentarischer Zusammensetzung befangen, während er dem ersten Theil strenge Einheit und Zusammenhang vindicirt, und erklärt c. 13 ff. geradezu für fremde Episode, die der Verfasser von 1—12 nicht füglich könne berücksichtigt und eingeleitet haben. Die frühern Stücke haben nach ihm erst wieder Zusammenhang mit den beiden lezten cc. des Buches.

Die Fragmentenhypothese trat nun aber, von verschiedenen Seiten angegriffen und widerlegt, zurück vor einer neuen kritischen Ansicht, welche über die ursprüngliche Composition von Pentateuch und Josua besseres Licht verbreiten sollte. Bleek (Rosenmüll. Repert. I, 46 f.)

und Ewald (Stud. und Krit. 1831, S. 602 f.) suchten nachzuweisen, daß die s. g. elohistischen Stücke in beiden Büchern einer alten Schrift angehören, welche die ganze Zeit vom Ursprunge der Welt nicht bloß bis zum Tode Mosis, sondern Josuas beschrieb. Ihnen schloß sich Tuch (Comment. zur Genesis S. LI ff.) an, und nachdem so die veraltete Annahme von den beiden Urkunden, aus welchen der Pentateuch bestehen sollte, der ältern elohistischen und der jehovistischen, in die von der (elohistischen) Grundschrift und der jehovistischen Ergänzungsschrift umgewandelt und auch das Buch Josua diesen überwiesen war, wurde die neue Hypothese besonders von Stähelin, Ewald und Knobel, wenn auch im Einzelnen wieder variirt und umgestaltet, weiter ausgeführt. Stähelin hat sich darüber an drei Orten geäußert: in den Studien und Krit. 1835 S. 472 ff., in den Krit. Untersuch. über Pent., Josua u. s. w. 1843 und in seiner 1862 erschienenen „Speziellen Einleitung in die Kanon. BB. des Alten Test." Ewald (Gesch. des Volkes Isr. I. 81 ff. 2. Ausg.) hat die Elohimurkunde unter das Prisma seiner ästhetisch und theologisch schillernden Kritik gestellt, den Scheideproceß, welchen Andere mit der Auffindung zweier bis dreier Urkunden sistirten, gründlich weiter geführt, den alten Jehovisten als den vierten Erzähler wieder aufleben lassen, auf den erst der Deuteronomiker folgte, und die Fragmentenhypothese in höherer Potenz und bereichert der neuen kritischen Ansicht von Pentateuch und Josua eingegliedert. Knobel (im Comment. zu Pent. und Jos., 1861 vollendet) findet auch in Josua neben der Grundschrift, welche die Eroberung „wahrscheinlich" nur kurz erzählte, die Jehovistische Ergänzungsschrift, in welcher er

er neben der eigenen Hand des Jehovisten noch zwei Berichterstatter, ältere Quellen, deutlich unterscheidet, wozu er da und dort noch den Verfasser des Deuteronoms an der Abfassung betheiligt. Bleek ist in der nach seinem Tode 1860 herausgegebenen Einleitung in das Alte Test. seiner frühern Ausführung treu geblieben.

Die in den zulezt erschienenen Schriften von Bleek, Stähelin und Knobel aufgestellten Ansichten, soweit sie B. Josua betreffen und dessen Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit in Abrede ziehen, sollen nun im folgenden geprüft werden. Wie hiebei den von jenen Gelehrten in Betreff des Pentateuchs geltend gemachten Aufstellungen kein Einfluß zu verstatten ist, so ist auf der andern Seite klar, daß wenn ihre Einwürfe gegen B. Josua sich als unstichhaltig erweisen, auch ihre Einwendungen gegen die Einheit des Pentateuchs, die wesentlich auf denselben Prämissen beruhen, als wenig glaubwürdig erscheinen.

Bl. sagt S. 311 f. der Einl.: Mit dem Ende des Deuteronomiums hat der Pentateuch als Gesezbuch des Moses einen ganz angemessenen Schluß, nicht so aber als geschichtliches Werk; und als solches erscheint derselbe doch noch selbst jezt mit dem Deuteronomium, noch mehr in den früheren Gestaltungen, ehe dasselbe dazu kam. Der Tod des Moses gibt zwar in der Geschichte einen Ruhepunkt, nicht aber einen genügenden Endpunkt für ein Werk, welches mit der Schöpfung begann und die frühere Geschichte in der Weise, wie im Pentateuch geschehen ist, behandelt hatte. Beim Tode des Moses haben die Israeliten das eigentliche Kanaan noch gar nicht betreten; selbst die 2½ Stämme wurden nur unter der Bedingung jenseits des Jordan angesiedelt, daß ihre Streitbaren den Brüdern zur Besitznahme auch ihres Landes verhelfen sollten, und Josua

ist hiefür zum Heerführer bestimmt. Daher könnte ein jedenfalls erst geraume Zeit nach der Einnahme des Landes geschriebenes Geschichtswerk nicht wohl hier, nachdem es alle Vorbereitungen zur Eroberung des Landes berichtet hatte, abgebrochen haben, ohne diese Besitznahme selbst und die Vertheilung des Landes unter die übrigen Stämme in seine Erzählung mit aufzunehmen. Hiefür zeuge noch ganz besonders, daß schon die Grundschrift in der patriarchalischen Geschichte auf die Besitznahme des Landes Kanaan durch den Samen Abrahams [1]) dergestalt als Ziel hinweise, daß sie schon damals beabsichtigt haben mußte, die Besitznahme mit in ihre Geschichtserzählung aufzunehmen. Auch sei höchst wahrscheinlich (S. 259. 312), daß die Beerdigung der Gebeine Josephs (Jos. 24, 32) zu Sichem auf dem von Jakob (Gen. 33, 19) erkauften Acker nach Eroberung des Landes schon ursprünglich in jener Schrift erzählt wurde, welche (Exod. 13, 19) früher berichtet hatte, wie beim Auszug der Israeliten in Aegypten Moses mit Beziehung auf das Gebot Josephs (Gen. 50, 24 f.) dessen Gebeine mit sich genommen habe, denn jene feierliche Anordnung bedinge eine Nachricht über ihre Ausführung und diese, die Bestattung der Gebeine, hätte ein anderer Schriftsteller nicht leicht so besonders hervorgehoben. Daher müsse die Grundschrift sich wirklich bis zur Geschichte der Besitznahme des Landes erstreckt und wenigstens in einzelnen Theilen Aufnahme auch in unser Buch Josua gefunden haben, „so daß sich vermuthen lasse, daß sie auch dessen Grundlage bildet," nachdem sie durch den jehovistischen Bearbeiter Veränderungen und Erweiterungen erfahren hatte. Diese

1) Gen. 17, 8. Dasselbe that der „Jehovistische Bearbeiter" der Genes. wiederholt: 12, 7. 13, 14 f. 15, 14—16. 18—21. 24, 7. 26, 3.

seien aber „schwierig oder unmöglich“ im Einzelnen zu bezeichnen, wogegen „möglich wäre“, daß der Verfasser des Deuteronomium auch diesen Theil der Geschichte überarbeitet und mit Zusäzen versehen habe, und wir dann eher „würden erwarten können“, nach dem eigenthümlichen Charakter dieses Schriftstellers, seine Hand wenigstens theilweise zu erkennen. Auch Stähelin (Einl. 47. 49) behauptet, daß der Inhalt des B. Josua im Pentateuch geradezu postulirt, dieser nur durch Josua vollendet und abgerundet werde und einen passenden Schluß habe, und sucht 48 ff. die doppelte Sprachweise des Pentateuchs, die der Grundschrift und des Ergänzers, in unserm Buch nachzuweisen. Dabei unterscheidet er aber nicht wie Bleek zwischen dem Jehovisten und dem noch spätern Deuteronomisten, sondern betrachtet den jehovistischen Ergänzer als den lezten Diaskeuasten, welcher auch das Deuter. und Richt. 1—16 nebst mehreren Abschriften des 1. Buches Sam. geschrieben habe (S. 93 ff.).

Man stellt hier, um dieselbe Grundschrift für Pentateuch und Josua als ursprünglich ergänzenden Abschluß des Pentateuchs wahrscheinlich zu machen, ein Ereigniß in den Vordergrund, welches für jeden Unbefangenen weit eher das Gegentheil dessen beweist, wofür es geltend gemacht wird. Mit dem Tod Moses schließt der Pentateuch, aber gerade deshalb soll er ursprünglich nicht so geschlossen haben können, denn das Schriftwerk, welches mit so großer Ausführlichkeit das mosaische Zeitalter von der Geburt des Moses an schildert, in welchem Moses als wunderbar ausgerüsteter und berufener Befreier, Führer und Gesezgeber des Volkes, als Stifter der Theokratie und Mittler des Bundes erscheint, durchweg als

schöpferische Persönlichkeit auftritt, bei deren Lebensende die Gesezgebung geschlossen, das Werk der Befreiung und Begründung eines abgeschlossenen Volksthums in die rechte Bahn gewiesen ist, in welcher es alle spätern weltlichen und geistlichen Führer des Volkes nur zu erhalten und weiter zu leiten hatten, dieses Schriftwerk hat, nach dem Machtwort der Kritik, keinen passenden Schluß mit dem Tode dessen, der in ihm wie entfernt keine andere Persönlichkeit die Geschichte und die Darstellung tragender Mittelpunkt ist. Das Argument hätte bessern Schein, wenn es lautete: es wäre ein ganz passender Schluß, wenn Moses das Volk auch über den Jordan geführt, Kanaan erobert und vertheilt hätte. Allein auch dann hätte man mit dem gleichen Schein von Berechtigung urtheilen können: die Geschichte breche zu frühe ab mit der Vertheilung des Landes, da die Grundschrift noch weit jüngere Ereignisse, z. B. in den den Patriarchen gegebenen Verheißungen ins Auge fasse, also zum wenigsten die Geschichte der Davidisch Salomonischen, wo nicht einer noch spätern Zeit ebenfalls müsse enthalten haben. Ja weil die Sinaitische Gesetzgebung nicht blos für die Besiznahme Kanaans galt, sondern erst nach deren Beendigung die Verhältnisse des Gottesstaates zu regeln und zu beherrschen bestimmt war, so lange ein solcher existirte, so müßte die Grundschrift mit der Gesezgebung auch einen Abriß der gesammten Geschichte Israels gegeben haben und noch in den spätesten geschichtlichen Schriften des Kanons nachgewiesen werden können. Ueberhaupt könnte sich kein Geschichtschreiber, der einen begrenzten Zeitraum behandelt, vorsichtig genug ausdrücken, denn wo er Andeutungen gäbe von Ereignissen, die folgerichtig erst in einer spätern von ihm nicht mehr bearbeiteten

Periode eintraten, wäre man mit dem Nachweis bei der Hand, seine Arbeit sei fragmentarisch und habe ursprünglich all das auch enthalten, worauf sich schon in den frühern Theilen derselben Hinweisungen finden. Nur wenn die Stellung, welche Moses im Pentateuch angewiesen ist, alterirt, der Bund Gottes mit dem Volk, dessen Mittler er war, verflüchtigt, die Entstehung der Legislation zum großen Theil in eine spätere Zeit nach Moses und Josua verlegt wird, wenn das Werk, das mit Moses Tod vollendet ist, falls wir den geschichtlichen Nachrichten glauben, von ihm nur grundgelegt wurde und sich in den folgenden Jahrhunderten erst successive ausgestaltet hat, kann kann man den Tod des Moses einen unpassenden Schluß nennen, wird dann aber auch den Tod Josuas wenig geeigneter zum Abschluß des fraglichen Geschichtswerkes finden. Bei der bestrittenen Behauptung wird davon ausgegangen, daß der Pentateuch ein rein geschichtliches Werk sei. Er ist aber seinem Hauptinhalt nach Gesezbuch des israelitischen Gottesstaats und wird im Deuteron. wiederholt selbst so genannt [1]). Als solches hat er gegen das Lebensende Moses seinen vollständigen Abschluß erhalten und wäre er erst in nachmosaischer Zeit geschrieben, so war auch dann die lezte Zeit oder der Tod des Gesezgebers, des größten Propheten in Israel, den der Herr erkannt von Angesicht zu Angesicht (Deut. 34, 10), der allein passende Schluß desselben. Nicht wahrscheinlicher wird die Hypothese durch die Bemerkung Lengerke's [2]), daß gerade in der Grundschrift schon die Haupteinrichtungen

1) S. Ranke's Untersuchungen I, 36 ff.
2) Kanaan I. S. LXXXV.

Josuas vorgedeutet und überall auf dessen Zeit hingesehen werde, so daß sie überall eine Erzählung auch der nachfolgenden Periode voraussetze. Moses traf manche Vorbereitungen zur Eroberung Kanaans und bestellte Josua zu seinem Nachfolger und Anführer des Volkes: mit all dem ist aber keineswegs eine Erzählung, wie sie unser Buch Josua enthält, sondern bloß soviel vorausgesezt, daß Josua in die Fußstapfen des Moses eintreten und alles das sich angelegen sein lassen werde, was ihm von Gott durch Moses aufgetragen worden war.. Daß dadurch in keiner Weise die Darstellung dessen, was unter Josua gegeschah, durch denselben Verfasser, welcher jene Voraussezung machte, gefordert werde, ist klar. Andeutungen und Ausführung ständen auch in zu großem Mißverhältnisse. Daher ist die Behauptung Stähelins, der Inhalt von B. Josua werde im Pentateuch geradezu postulirt, nach einer Seite viel zu vag und weit gehend und auch soweit sie Wahres enthält untreffend und ohne Beweiskraft, welche nicht minder fehlt, wenn derselbe sagt: weil der Pentateuch über die Zeit Mosis hinausgeht, und also sein Verfasser die Eroberung von Palästina erlebt haben kann, so sei höchst wahrscheinlich, daß derselbe Verfasser auch das Buch Josua geschrieben habe (S. 47).

Im Einzelnen sucht Bleek durch eine analytische Uebersicht des Inhalts (S. 312 ff.), Stähelin durch die Prüfung der Darstellungs- und Sprachweise des Buches dessen verschiedene Quellen und Bearbeitungen, sowie seine ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit dem Pentateuch anschaulich zu machen.

Der erstere bemerkt zu c. 1, 8, wo Jehova den Josua zum treuen Festhalten am Gesez auffordert: dieses werde hier ausdrücklich als ein abgeschlossener Complex von Ge-

sezen bezeichnet, der in einem geschriebenen Buche vereinigt sei; ähnliche Stellen zu v. 8 finden sich besonders Deut. 17, 11 f. 28, 14. An leztern und noch mehr an 11, 18 f. 17, 19 (Vorschrift für den König alle Tage im Gesez zu lesen) schließt sich Jos. 1, 8 an, ohne daß hieraus eine Bearbeitung oder ein Zusaz durch den Verfasser des Deuteron. zu folgern ist; selbst eine mehr buchstäbliche Benüzung jener Stellen würde nur beweisen, daß der Verf. von Josua den Inhalt des Deuter. genau kannte und an passender Stelle reproduzirte. Wo ähnliche Entlehnungen in prophetischen Schriften sind, wird daraus nur auf die Priorität des einen Propheten und nicht auf Identität des Verfassers der gleichlautenden Stellen geschlossen. Die von Bl. angeführten Stellen weichen aber zudem nicht unbedeutend von Jos. 1, 8 ab: in beiden steht nicht: das Buch möge nicht weichen von deinem Munde, noch: denke darüber nach Tag und Nacht. Ein abgeschlossener Complex von Gesezen lag jedenfalls beim Tode Josuas vor, selbst wenn der Pentateuch nicht in seinem jezigen Umfang vorhanden war, und sollten Josua und seine Zeitgenossen auf die mosaische Gesezgebung hingewiesen werden, so könnte es nicht wohl in anderer, als der angegebenen Weise geschehen.

c. 3 f., welche den Uebergang über den Jordan berichten, bieten n. S. 313 f. manches Anstößige: die Angabe wie überhaupt der Zweck des im Jordan aufgerichteten Monumentes hat n. Bl. etwas Unklares, da die zwölf Steine in der Mitte des Jordan doch schwerlich gesehen werden konnten. Die ganze Erzählung ist auch sonst unklar und breit: mit Rücksicht auf 4, 11 und 15 ff. wird man veranlaßt zu glauben, daß hier zwei verschiedene Erzählungen in einander gearbeitet sind, oder, was noch

wahrscheinlicher, daß die ursprüngliche Erzählung durch spätere Umarbeitung etwas geändert ist. Es sei wohl nur ein Monument errichtet worden, welches die spätere Ueberlieferung bald nach Gilgal, bald in den Strom selbst verlegte, was in der jezt vorliegenden Erzählung mit einander verbunden wäre. Ueberdieß treffen wir 3, 3: „Levitische Priester, wie oft im Deuteron. und das Tragen der Bundeslade nicht als durch die Leviten geschehen, wie es dem mosaischen Gesez gemäß war, sondern durch die Priester," welche hier wie mehrmals im Deuteron. von den Leviten nicht bestimmt unterschieden werden (S. 295). Daß hier ein Doppelbericht vorliege, wird auf den Befehl Josuas, zwei Denkmale zu errichten und auf 4, 15 ff. im Verhältniß zu 4, 11 gegründet. Andere hielten, um das Denkmal im Jordan zu beseitigen, 4, 9 für eine spätere Glosse, weil von einem göttlichen Befehl zur Aufrichtung der Steine dieses Denkmals nichts berichtet wird. Der Befehl oder die Zustimmung Gottes ist jedoch vorauszusezen, auch sonst öfters nur kurz angedeutet oder aus der Ausführung desselben erst zu ersehen, und ein späterer Zusaz schon wegen des anscheinend Schwierigen und Störenden, was auf den ersten Anblick der Bericht über dieses Denkmal neben dem von Gilgal hat, ganz unwahrscheinlich. Glossen dienen zur Verdeutlichung und Erläuterung, nicht um einen Bericht complicirter zu machen und zu verdunkeln. Die 12 Steine stunden auch nicht mitten im Jordan, wie Bl. und andere annehmen, sondern an der Stelle des Standortes der Priester (תחת), also nicht an der tiefsten Stelle des Flusses, sondern nahe an seinem östlichen Ufer, wo die Priester sich mit der Bundeslade aufzustellen hatten 3, 8. 15. 17, konnten daher, wenn man

nicht unpassender Weise zu kleine wählte, recht gut gesehen werden, wenn sie auch nicht sehr lange Zeit dort verblieben. Denn daß sie dort noch seien bis auf den heutigen Tag (9), weist keineswegs, wie Bl. S. 313 meint, auf einen Verfasser, der geraume Zeit nach der Begebenheit lebte. Deshalb war jedoch das Denkmal nicht zwecklos. Schon die wunderbare Zurückstauung des Wassers mußte wünschenswerth machen, zunächst nicht an einem entfernten Ort, sondern an dem, welcher unmittelbarer Zeuge des Wunders gewesen, ein Monument zu errichten, welches wenigstens für die nächste Zeit den Vorgang dem Beschauer vor Augen stellen konnte, wohl hauptsächlich aber der dankerfüllten Stimmung des Volkes, das Gottes helfenden Arm so sichtbar erfahren hatte, momentanen Ausdruck geben und den Feinden bedeuten sollte, daß Gottes Allmacht Israel die Grenzmarken des Landes eröffnet habe. Das Ereigniß war bedeutend genug, daß es zwei Denkmale, eines für die Gegenwart und ihre Zwecke, das andere zu bleibender Erinnerung rechtfertigte. In v. 9 ist daher kein Anlaß, an einen Doppelbericht, an ein Schwanken der alten Ueberlieferung zu denken, wobei ein ungeschickter Verfasser keine richtige Auswahl getroffen, sondern beides nacheinander als wirklich geschehen dargestellt hätte. Um so mehr bietet, wie es scheint, eine andere Eigenthümlichkeit in c. 4 den gewünschten Beweis. 4, 11 ist nämlich gesagt: als das ganze Volk seinen Uebergang beendigt hatte, sei auch die Lade Jehovas hinübergegangen sammt den Priestern, dann wird 15 ff. erst wieder erzählt, daß Josua auf Jehovas Befehl den Priestern geboten habe, aus dem Jordan herauszugehen. Dieser Sachverhalt ist richtig: sowohl der Uebergang der Hülfsmannschaft aus den transjordanischen

Stämmen als der göttliche Befehl für das Heraustragen der Bundeslade aus dem Jordan geschah der Zeit nach früher als das wirkliche Hinüberziehen der Lade auf das westliche Flußufer, dennoch ist lezteres schon v. 11, das andere erst 12 f. 15 ff. angegeben. Allein eine genauere Erwägung des Inhalts des 3. c. löst die Schwierigkeit, ohne daß eine zweite Quelle oder Ueberarbeitung anzunehmen ist. Schon in den lezten Worten von c. 3 ist kurz die Vollendung des Durchgangs aller Israeliten durch den Jordan berichtet. Den nähern Verlauf desselben trägt nun 4, 1—18 nach in einer Reihe von Einzelheiten, die als solche schon keines strengern Zusammenhanges bedürfen. 1—8 wird erzählt, daß nach dem Uebergang die 12 von Josua bestellten Männer die Steine aus dem Jordan holten, welche in Gilgal aufgestellt werden sollten, 9 ist die Rede von Aufrichtung des Denkmals im Jordan selbst, V. 10 wird erst auf die Art des Durchgangs zurückgegriffen und bemerkt, daß das Volk eilends hinüberzog, während die Priester mit der Lade im Jordan standen. Nun könnte allerdings passend v. 15 ff. eintreten; dafür wird v. 11 zuerst im Allgemeinen angegeben, daß die Priester mit der Lade nach dem Volke ebenfalls hinübergezogen und sich wieder an die Spize desselben gestellt hätten. Nach ein paar weitern Angaben 13 f. wird nun nachträglich das Herausziehen der Priester *und wie sie das Ufer betraten* speziell geschildert. 15 ff. sind daher nicht einfache Wiederholung des in 11 bereits Erzählten, sondern ein ergänzender Bericht, der in breiterer bei den Semiten für solche Fälle gewöhnlicher Darstellung die Nachträge durch Wiederholung von bereits Angeführtem einleitet. Aehnliche Wiederholungen, um Neues daran zu

knüpfen, finden sich 6, 20. 21, 11 ff. 22, 6 ff. Deut. 14, 22 f. 15, 19 ff., und vorgreifende allgemeine Angaben, welche das Detail der folgenden Begebenheiten zusammenfassen 10, 40 ff. 11, 16 ff. Daß aber levitische Priester, nicht bloße Leviten die Bundeslade tragen, ist dem mosaischen Gesez keineswegs entgegen, wie Num. 3, 31 und 4, 5 ff. zeigen, und wiederholte sich bei besonders feierlichen Anlässen, 6, 6. 1. Kön. 8. Den Priestern kam das Tragen der Bundeslade vor Allem zu (Deut. 31, 9) und sie konnten oder mußten diese Pflicht, deren Erfüllung sie für gewöhnliche Fälle den eigentlichen Leviten überlassen hatten, bei außergewöhnlichen Gelegenheiten wieder auf sich nehmen, wo die Bundeslade in ihrer Bedeutung und Herrlichkeit hervortreten sollte. In das Heiligthum und aus demselben durften ohnehin die bloßen Leviten die Lade nie tragen [1])

Die Hand des Deuteronomisten will Bl. darin ferner erkennen, daß 3, 3 sich der Ausdruck levitische Priester findet, der dem Deuteronom eigenthümlich ist und außerdem nur noch einigemal in Schriften aus späterer Zeit erscheint

1) „Waren doch auch die Leviten eigentlich nur die Diener der Priester, welchen sie diese und jene Arbeit abnahmen, so daß sie was diese thaten, in gewisser Weise durch sie mitthaten." Schulz, Deuteron. S. 71. Die levitischen Kahatiten wurden zwar dazu bestellt, die heiligen Geräthe, worunter die Bundeslade, auf dem Zug durch die Wüste zu tragen, Num. 4, 4 ff. Da jedoch die Priester die Heiligthümer erst sorgfältig einzuhüllen hatten, bevor sie dieselben den Kahatiten übergaben, Num. 4, 15, damit diese nicht durch Berührung des Heiligen sterben, so erscheinen deutlich auch hierin die Leviten als untergeordnete und mehr zufällige Diener und die Priester auch als die eigentlichen Träger der Heiligthümer. Deut. 31, 9 heißen sie geradezu Träger der Bundeslade, V. 25 ebenfalls, denn die hier genannten Leviten sind die Priester in V. 9.

und die Priester hier, wie auch im Deuteron., vor den Leviten nicht bestimmt unterschieden hervortreten sollen. Jene Benennung ist Jos. 3, 3 und 8, 33, wo sie sich wieder findet, ohne Zweifel im Anschluß an das Deuteronomium gewählt und bezeichnet sie nach ihrer legitimen Abstammung, als sacerdotes stirpis leviticae (Vulg.), wodurch sie hinlänglich von den gewöhnlichen Leviten unterschieden werden [1]). Das zweimalige Vorkommen jener Benennung kann aber nicht im entferntesten als Beweis für Bearbeitung unsres Buches durch den Verfasser des Deuteron. angeführt werden, da in Josua dieß nicht einmal die gewöhnliche Benennung der Priester ist, sondern eine seltene, welche da, wo sie gebraucht wurde, wohl motivirt ist. Die Priester heißen in Josua noch הכהנים schlechthin, 3, 6 und in c. 6 fünfmal oder mit dem Zusaz: tragend die Lade, die Lade Jehovas, des Bundes, c. 3 f. sechsmal, oder Söhne Arons des Priesters aus den Leviten 21, 4, oder Söhne Arons aus den Geschlechtern der Kahatiten von den Leviten 21, 10, oder Söhne des Priesters Aron 21, 13 und Söhne Arons, die Priester 21, 19. Wenn daher bei wenigstens achtzehnmaliger Erwähnung der Priester diese zweimal unter einem dem Deuteronom gewöhnlichen Namen vorkommen, wenn lezterer, der die Priester als allein zum Dienste

1) Auch im Deuteron. ist genau zwischen Priestern und Leviten unterschieden, wie aus 10, 9 im Verhältniß zu Num. 18, 20, aus 10, 6. 18, 1, wo zuerst die Theile, die Priester und die Leviten, sodann der ganze Stamm genannt wird, und aus 18, 3—8 deutlich ist. Offenbar sind auch Deut. 12, 12. 18 f. 14, 27. 29. 16. 11. 14 die Leviten allein in Verbindung mit Wittwen, Waisen und Fremdlingen genannt und von den Priestern genau unterschieden. Nirgends ist im Deuter. den levitischen Priestern eine Verrichtung beigelegt, welche sonst den bloßen Leviten zukäme. S. Hengst. Beitr. III, 403.

berechtigte, legitime bezeichnet, gerade bei zwei sehr feierlichen Anlässen gewählt wird, wo auch die Benennung dem priesterlichen Dienst ein bedeutungsvolles Relief gibt, wenn die Priester nach ihrer Abstammung nur da genannt werden, wo sie die Lade Jehovas tragen als Aroniden, denen es vor Allem zusteht, beim Durchgang durch den Jordan und bei der Fluch- und Segenssprechung am Garizim und Ebal, so ist leicht jeder andere Schluß aus jener Benennung begründeter, als der Bleeks, daß sich hier der Deuteronomist verrathe.

„Eine gewisse Unklarheit" soll (S. 315) auch in den Angaben über die Eroberung von Ai herrschen, indem der Hinterhalt, den Josua legt, c. 8, 3 ff. auf 30000 Mann angegeben, V. 12 aber wieder von einem Hinterhalt von nur 5000 Mann die Rede ist. Doch berechtigt diese Unklarheit die Auslegung noch nicht zur Annahme verschiedener Berichte über ein und dasselbe Ereigniß, „selbst wenn es nicht gerade den Anschein hat, als ob der leztere ein zweiter von dem ersteren verschiedener Hinterhalt gewesen sei." In solchen Fällen, auf welche sich gewöhnlich die Hypothesen von Verarbeitung verschiedener Berichte stüzen, hat die ältere Auslegung das Mißverhältniß ihrer Kräfte und Mittel zu den Schwierigkeiten ihrer Aufgabe, wenn sich ihr je keine genügende Lösung bieten wollte, anerkannt und damit weder der Wissenschaft noch dem eigenen Rufe geschädet; in neuerer Zeit ist man aber weniger darauf aus, Schwierigkeiten als solche anzuerkennen, und mit den zu Gebote stehenden Mitteln auf ihre Lösung zu dringen, als sich dieser Aufgabe dadurch zu entziehen, daß man den Bericht für einen zusammenhangslosen und sich widersprechenden erklärt, den man in seine Urbestandtheile, aus

welchen er zusammengeflossen, aufzulösen habe. Allerdings ist die Aufgabe damit nur scheinbar erleichtert: die Schrift wehrt sich gegen solche gewaltsame Behandlung, die den Widerspruch in sie hineinträgt und mit den peinlichsten Mitteln dehnt und vergrößert, und als unanfechtbares Resultat jahrelanger Arbeit mit allen Mitteln fortgeschrittener Wissenschaft bekommt leztere immer nur die widersprechendsten Angaben, von welchen die eigentlichen Schwierigkeiten des Textes ungelöst, ja unberührt bleiben. Im vorliegenden Fall sandte Josua Nachts 30000 Mann, die sich als Hinterhalt auf der Westseite von Ai aufstellen sollten 8, 3 ff. und nach V. 12 wählte er 5000 Mann zum Hinterhalt westlich von der Stadt. Man darf nicht mit ältern Erklärern annehmen, daß Josua 30000 Mann zum Krieg gegen Ai aufgeboten und erst nachträglich die Zahl der zum Hinterhalt bestellten angegeben sei, da 3 ff. jene Anzahl deutlich nicht zum Krieg überhaupt, sondern zum Hinterhalt bestimmt wird; noch hat man 12 f. als Randglosse zu eliminiren, oder hier einen zweiten Hinterhalt anzunehmen, über den genau so berichtet wäre wie über den ersten, die Zahl abgerechnet, denn עקב, insidiator, wie V. 13 der später angeführte Hinterhalt, abwechselnd mit ארב, genannt ist, kann nicht mit Ges. vom Hintertreffen oder Hintertheil des Heeres verstanden werden, das Josua als zweiten Hinterhalt ausgesandt hätte. Da aber ein Hinterhalt von 30000 Mann zu dem Zweck, in die von Truppen entblößte Stadt einzufallen und sie, wenn jene mit dem Hauptheer der Israeliten handgemein geworden, anzuzünden, zu groß erscheint und in der Nähe der Stadt kaum unbemerkt sich aufstellen ließ, an beiden Stellen jedoch von demselben Hinterhalt die Rede sein muß, so ist V. 3

ein Fehler in der Zahlangabe und, da die Zahlen ursprünglich durch Buchstaben (oder überhaupt besondere Zahlzeichen) ausgedrückt wurden, eine auch an vielen andern Stellen des A. T. Textes constatirte Verwechslung derselben durch Abschreiber anzunehmen, indem statt eines ח ein ל gesezt wurde [1]). Die schon von Eichhorn aufgebrachte Hypothese, zu der sich auch Knobel bekennt, daß 12 f. von dem lezten Redakteur aus einer andern Urkunde beigebracht seien,

---

1) Dafür entscheidet sich schon König, Alttest. Studien S. 34 und Keil im neuen Comm. zu Josua 1863, S. 61, nachdem er im ältern die Zahlangabe in V. 3 für die Gesammtsumme des Heeres genommen hatte. Ueber Fehler in Zahlangaben s. Keil über die Chronik S. 321 ff. Movers, Kritische Unters. über die Chronik S. 54 ff. und Stähel., Einl. S. 148, welcher bemerkt: Die Abweichungen in den Zahlangaben der Chronik lassen sich am besten daraus erklären, daß die alten Hebräer Zahlzeichen kannten, Ziffern oder Buchstaben, wozu die jüdischen Münzen den Beweis liefern. Mehrere derselben haben z. B. שב, d. i. Jahr 2 (שנת ב) und so läßt sich 2 Sam. 24, 13 die Zahl 7 durch Verwechslung des ג mit ז erklären, die im alten Alphabet einander ohnehin sehr ähnlich waren, und 2 Chr. 22, 2 stand מב (42) statt כב (22, wie 2 König. 8, 26) weil im alten Alphabet כ und מ fast gleich waren. Neben dem Gebrauch der Buchstaben als Zahlzeichen scheinen die alten Hebräer wie die Aramäer noch ein Ziffersystem gehabt zu haben, dessen Zeichen wir aus Hoffmann gramm. Syr. Taf. II und p. 83 und der Inschrift des Sarkophags von Eschmunazar Z. 1 nach Ewalds Erklärung kennen lernen, und durch Sezung eines Striches zu viel läßt sich erklären, wie in der Chronik (und ähnlich in andern Büchern) aus 7000 700 und 40000 in den BB. der Kön. aus 4000 werden konnten, ohne daß man weder die eine noch die andere Schrift einer wissentlichen Verfälschung (oder einer ungeschickten Verarbeitung widersprechender Angaben), sondern nur die Abschreiber der Nachlässigkeit beschuldigen kann. Möglich, daß auf diese Art auch die Masse der von David zum Bau des Tempels gesammelten Schätze 1 Chron. 22 vergrößert wurde (ebenso andre Zahlangaben, die zu Beweismitteln für Ueberarbeitungen biblischer Bücher mißbraucht werden).

macht diesen zum gedankenlosesten Abschreiber und Zusammenstoppler, der nach 2 Minuten nicht mehr wußte, was er geschrieben hatte. Die Composition, Darstellung und der gute Zusammenhang des Buches widerlegen eine so unwürdige Meinung von den Fähigkeiten und dem sittlichen Ernst eines h. Schriftstellers hinlänglich, allein die Annahme verschiedener Urkunden gibt der Kritik als das was vor allem zu beweisen war: vor diesem Interesse der „Wissenschaft“ mag der Charakter von Schrift und Verfasser erbleichen.

Weiter nimmt Bl. Anstoß an 8, 30—35, da hier „selbst wörtliche Beziehung auf Deut. 27 stattfinde, wo all dieses schon durch Moses angeordnet war und man kaum zweifeln kann, daß die Anordnung und die Ausführung durch Josua von einem Verfasser niedergeschrieben ist, namentlich auch wegen der levitischen Priester 8, 33; die Stelle gibt sich auch ziemlich deutlich als späteres Einschiebsel, denn — 9, 1 ff. kann sich nicht auf den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt beziehen, sondern nur auf die Einnahme von Ai (namentlich V. 3). Demnach scheint 8, 30—35 durch den Verf. des Deuteronomiums eingeschaltet. — Jedoch fand dieser vielleicht auch schon eine kurze Angabe, daß Josua auf dem Ebal einen Altar errichtet habe, in der ältern Schrift vor.“ Schon früher, nämlich S. 309, war es Bl. nicht unwahrscheinlich, daß Deut. 27, 1—8 sich ursprünglich schon in der jehovistischen Bearbeitung befunden hat und von da wohl nur etwas überarbeitet (in V. 3, 8) in Deut. 27 Anfang herübergenommen worden ist. Andern ist es ganz unwahrscheinlich, daß der fragliche Deuteronomist die Stelle nicht gelassen hätte, wenn und wo er sie fand, da sie dort ohne Zweifel in gutem Zusammenhange war; noch unwahrscheinlicher, daß

er sie überhaupt anderswo fand, denn 1—8 in 27 kann keine bloße Entlehnung sein, da 11 ff. im engsten Zusammenhang damit steht: mit der feierlichen Aufrichtung der Steine, auf welche das Gesez geschrieben war, soll zugleich der Segen und Fluch des Gesezes durch das Volk über das Land gerufen werden. Den engen Zusammenhang beider Gebote beweist Jos. 8, 30—35 selbst, wo berichtet wird, daß beide miteinander ausgeführt worden seien. Entweder ist daher das ganze 27. c. aus der jehovistischen Schrift genommen, oder es gehört ganz dem Deuteronomisten zu, um mit Bl. zu reden. Man bemerke aber dabei die compilatorische Geschäftigkeit des Verfassers des Deuteronom: zuerst entdeckt er Deut. 27, 1—8 in dem jehovistischen Geschichtswerk, das er überarbeitet, nimmt den Abschnitt von dort heraus, um ihn Deut. 27 unterzubringen, in einer wirklichen Lücke, und mit einem Abschnitt zusammenzusezen, der ohne den anderwärts gefundenen fragmentarisch und unverständlich ist, und endlich kommt er nochmals Jos. 8, 30—35 auf den Gegenstand zu sprechen und berichtet die Ausführung des Deut. 27 Gebotenen.

Wenn nun auch „ganz deutlich und selbst wörtlich" Jos. a. a. Ort Beziehung auf Deut. 27 statt findet, so ist, selbst bei Vergleichung der Sprache und Darstellung, zunächst sehr zu bezweifeln, daß beides, die Anordnung durch Moses und die Ausführung durch Josua „in der Weise wie sie hier jezt lautet," von einem Verfasser herrührt. In dem sehr kurzen Bericht ist die Bekanntschaft mit der mosaischen Verordnung vorausgesezt — natürlich, ohne leztere wäre überhaupt der ganze Bericht weggefallen, der als Resumirung der wesentlichsten Punkte von Deut. 27 nur angeben will, es sei genau Alles sowie Moses dort

befohlen, durch Josua ausgeführt worden. Ein späterer Verfasser, der beides geschrieben, würde wohl nicht das zweitemal die Erbauung des Altars und die Opferhandlung Jos. 8, 30 f., sodann das Schreiben des Gesezes auf die Steine, deren Aufrichtung nicht besonders erwähnt wird (32), berichtet haben, nachdem er vorher, Deut. 27, umgekehrt zuerst von der Aufrichtung der beschriebenen Steine, und dann des Altars geredet hatte. In Josua ist aber offenbar damit der genau geschichtliche Hergang berichtet. Neu ist V. 30 die Benennung: Jehova, Gott Israels, und V. 32: Abschrift des Gesezes (מִשְׁנֵה), was Deut. 27. wiederholt durch: alle Worte dieses Gesezes gegeben ist, V. 33 die Angabe, daß ganz Israel mit seinen Aeltesten, Amtleuten und Richtern zu beiden Seiten der Bundeslade vor den levitischen Priestern sich aufstellte, Fremdling wie Eingeborner, 6 Stämme gegen den Berg Ebal hin und die andern gegen den Garizim hin, was wieder die treue Relation des Thatsächlichen bezeugt, endlich, daß nur in Josua (34 f.) berichtet wird, das ganze Gesez sei dort vorgelesen worden. Sind schon diese neuen Angaben auffallend in einem Berichte, der in 6 Versen ein ganzes Kapitel von 26 Versen auszieht, und beweisen sie einen vom Schreiber der bloßen Verordnung Deut. 27 verschiedenen Darsteller des geschichtlichen Vorgangs, wozu noch das eigenthümliche הֶחָצְיוֹ, die Sezung des Artikels und Suffixes kommt, (wie schon 7, 21 הָאָהֳלִי), so läßt sich auch nur durch Annahme eines verschiedenen Verfassers des Berichtes in Josua erklären, daß hier die auf dem Ebal gesprochenen Fluchworte ganz fehlen. Ein und derselbe Schreiber von Deut. 27 und Jos. 8, 30. 35 hätte sie wohl an leztere Stelle gesezt, diese überhaupt aus-

führlicher, die erstere kürzer wiedergegeben: nur wenn die Verordnung Deut. 27 in extenso schon vorlag, ist die kurze Fassung der Ausführung, also das Verhältniß beider Berichte zu einander nur unter der Voraussezung verschiedener Verfasser derselben begreiflich. Dazu kommt noch, daß die Verordnung Deut. 27 bloß die auf dem Ebal zu sprechenden Fluchformeln mittheilt, die Segensformeln nicht, dagegen in der Ausführung umgekehrt der Nachdruck auf die Segnung gelegt wird, indem Jos. 8, 34 sogar der ganze Hergang als eine Segnung bezeichnet wird, wenn man Jos. 8, 33 בראשׁנה mit צוה verbindet, was das Richtige sein wird, oder doch jedenfalls die Segnung als das Wichtigere dargestellt ist, wenn man jenes mit לברך zusammennimmt. Ein Verfasser mußte hier nothwendig conformer darstellen. Eine genauere Abweichung beider Berichte nach Sprache und Darstellung spricht daher entschieden gegen die Bleek'sche Annahme, die nun nichts weiter mehr vorzubringen hat, als eben die offenbare und selbst wörtliche Zurückbeziehung auf Deut. 27. Beides wäre unverfänglich, da es die Vornahme einer Handlung betrifft, die im Gesezbuch genau angeordnet und vorgesehen war, so daß eine Rückbeziehung darauf geradezu geboten und das Fehlen derselben höchst auffallend war; das „Wörtliche" an derselben ist aber zudem sehr eingeschränkt, fast bildlich zu verstehen. Nach dem früher Erörterten wird auch die Bezeichnung levitische Priester 8, 33 die Unabhängigkeit des Abschnittes in Josua vom Deuteronomisten nicht anfechten können.

Dagegen beruft man sich, um jenem dennoch die Autorschaft des besprochenen Abschnittes als eines spätern Einschiebsels zu retten, auf den engen Zusammenhang von

9, 1 ff. mit der bis 8, 29 beschriebenen Einnahme von Ai. Unbestreitbar ist jedenfalls, wenn S. 316 hiezu bemerkt wird, die Einschaltung dieses Abschnittes durch den Verfasser des Deuteronomiums gebe einen Beweisgrund ab, daß derselbe schon eine Schrift vorgefunden habe, worin die Eroberung von Ai und was wir c. 9 lesen, beschrieben war. Denn wenn das Stück eingeschaltet worden ist, und zwar gerade da, wo es sich jezt befindet, so muß etwas vor und wieder etwas nach der Einschaltung in der ältern Schrift gestanden haben, und zwar gerade das was wir jezt dort lesen. Mit diesem Cirkelbeweis ist aber wenig gewonnen. Ebenso beweisend wäre, wenn man umgekehrt sagen wollte: Wenn jener Abschnitt nicht später eingeschaltet worden, so sei darin ein Beweisgrund, daß er früher schon von demselben Verfasser der beiden mit ihm verbundenen Theile geschrieben worden sei. Auf den weitern Einwand, den man hier gewöhnlich noch vorbrachte, daß das 8, 30—35 Berichtete an sich unwahrscheinlich, in sich unmöglich sei, da Josua bis dorthin noch keine Kriege im Norden von Ai geführt habe, der weite Weg von Ai bis Sichem in unerobertem feindlichem Lande nicht wohl habe zurückgelegt werden können, der Abschnitt in die Beschreibung der im Süden des Landes geführten Kriege nicht passe und die Feierlichkeit der Verkündigung des Gesezes keine Eile hatte und auch später in ungestörter Sicherheit abgehalten werden konnte [1]) — scheint Bl. kein Gewicht

---

1) Darauf entgegnet Keil, Comm. 1863, S. 63 f.: „Aus dem Umstande, daß nach 6—8, 29 Josua bisher von Gilgal aus erst Jericho im Süden erobert, und auch c. 9 f. noch im Süden zu thun hatte, folgt mit nichten die Unmöglichkeit oder auch nur die Unwahrscheinlichkeit eines Zuges nach dem nördlicher gelegenen Sichem. Die

mehr gelegt zu haben, dagegen sagt er: „in der ältern Schrift fand sich vielleicht auch schon eine kurze Angabe, daß Josua auf dem Berge Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen errichtet habe, worauf sie Jehova Brand- und Dankopfer darbrachten", läßt jedoch unbestimmt ob die ältere Schrift den Zug nach Sichem während der Kriege oder erst nach denselben erzählt habe.

Allerdings enthält 8, 30—35 keinen Kriegsbericht und beruft sich 9, 3 nur darauf, die Gibeoniten hätten gehört, was Josua Jericho und Ai angethan habe, worauf Bl. Gewicht legt. Aus ersterm folgt jedoch keineswegs, daß der Bericht nicht an seiner Stelle oder einer spätern Urkunde entnommen sei. B. Josua ist so wenig eine erschöpfende Geschichte der Kriege unter Josua, als das Buch der Richter für die Richterzeit und enthält im 1. Theil noch manches Andere, was nicht zur Geschichte der Er-

---

Entfernung von Ai bis Sichem beträgt in gerader Richtung 6 deutsche Meilen, so daß Josua mit dem Volke ohne all zu große Anstrengung in 2 Tagen von Ai bis zum Garizim und Ebal gelangen konnte. Mochten auch nun die Eroberungen der Israeliten sich damals gen Norden noch nicht über Ai hinaus erstreckt haben, so brauchte Josua sich doch durch die Furcht vor einem möglichen Angriffe von seiten der Kananiter von dem weiteren Vordringen im Lande nicht abhalten zu lassen, da ja sein Kriegsvolk jeden feindlichen Angriff zurückschlagen konnte und nach Verbreitung der Kunde von dem Schicksale Ai's und Jericho's ein einzelner cananitischer König es auch nicht leicht gewagt haben würde, einen Kampf gegen die Israeliten allein zu unternehmen. Dazu kommt, daß Sichem nicht einmal einen König hatte (c. 12)". Dazu kommt, daß die Feierlichkeit allerdings Eile hatte, indem das Volk durch sie mit neuem Gottvertrauen und Muth erfüllt werden und dadurch der Kampf sich rascher beendigen mußte. Auch davon abgesehen ist anzunehmen, daß Josua, der Betraute des Herrn, den ausdrücklichen Befehl desselben ins Werk zu setzen sich beeilt hat.

oberung des Landes in strengem Sinn gehört, wie c. 5 die Feier des Passa und Beschneidung zu Gilgal, c. 7 die Entdeckung und Bestrafung der Habsucht Achans. Es ging aber wahrscheinlich auf dem Zuge von Ai nach Sichem nicht ohne Kämpfe mit den Eingeborenen ab, von denen jedoch im Buche so wenig berichtet ist, wie von den vielen andern, welche nach c. 12 noch stattgefunden haben müssen; und jedenfalls war jener Zug ein eben so kühner und die Feinde herausfordernder, als jeder andere, der im Buch erzählt wird. Somit stellt er sich auch nach dieser Seite nicht unpassend und ganz ebenbürtig in die Reihe der kriegerischen Züge Josuas hinein, wird aber nicht näher geschildert, da er nur Mittel zu einem höhern Zwecke war, der Gesetzverkündung zwischen Garizim und Ebal, und keine eigentliche Eroberung zum Zwecke hatte. Die Gibeoniten sodann wohnten nicht weit von Ai entfernt: das Schicksal dieser Stadt (und Jericho's, des Schlüssels zum ganzen Lande, das unter so außerordentlichen Umständen gefallen war) mußte den stärksten Eindruck auf sie machen und ist 9, 3 daher als nächstes Motiv ihres Betragens gegen Israel angegeben. Eine Erwähnung des glücklichen Zuges nach Sichem konnte deswegen hier füglich unterbleiben, um so mehr, da von demselben und den etwaigen siegreichen Kämpfen, die er mit sich geführt hatte, aus dem oben angegebenen Grunde nichts erwähnt worden war. Das Stillschweigen hierüber in 9, 3 berechtigt somit keineswegs dazu, 8, 30—35 als späteres Einschiebsel zu nehmen, und noch weniger berechtigt 9, 1, den hier beginnenden Abschnitt unmittelbar an 8, 29 anzuschließen. Denn 9, 1 ist durchaus nicht gesagt, daß bloß die Eroberung von Jericho und Ai die Könige im Gebirg, in der Niede-

kung und an der Küste zu einem Kriegsbund gegen Israel bewogen habe, sondern ganz allgemein die Kunde (כשמע) ꝛc. von allem was Josua bisher ausgeführt hatte, also namentlich auch von dem Zuge ins Herz des Landes hinein. Seltsam ist aber, daß 9, 1 und 3 ein und dasselbe beweisen sollen, daß nämlich 8, 30—35 ein späterer Eindringling ist, obgleich unter die ganz allgemeine Fassung des כשמע nothwendig entweder alle vorangegangenen Thaten der Israeliten, oder bloß die zunächst voranstehende, der Zug nach Sichem und die Gesezverkündigung, diese also jedenfalls „zu subsumiren" ist, V. 3 dagegen leztere aus einem nahe liegenden schon berührten Grunde ausgeschlossen wird. Der auf den mehrgenannten Abschnitt gemachte Angriff wird überdieß von seinem Urheber selbst vernichtet durch das Zugeständniß, daß sich „vielleicht" auch schon in der ältern Schrift eine kurze Angabe fand, daß Josua auf dem Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen errichtet habe, worauf sie Jehova Brand- und Dankopfer brachten. Denn da dabei nicht versucht worden ist, dieser „kurzen Angabe" einen andern Plaz in der Geschichte Israels unter Josua anzuweisen, so muß die Kritik den, welchen dieselbe jezt einnimmt, wohl als den passendsten anerkannt haben und so wird die „kurze Angabe" dasselbe enthalten haben, was jezt dort zu lesen ist; kurz der ganze Angriff scheint nicht gar ernst gemeint und 8, 30—35 wird in allen Stücken ächt und ursprünglich sein.

Ueber c. 10, den wunderbaren Sieg der Israeliten über fünf amoritische Könige und die Einnahme ihrer Befizungen handelt S. 316 f. Zuerst wird bemerkt, das ספר הישר, aus welchem der Verf. 10, 13 eine Schilderung des Kampfes entnimmt, eine Liedersammlung, sei nach

2. Sam. 1, 18 vor dem Davidischen Zeitalter nicht angefertigt oder wenigstens nicht vollendet worden. Letzteres ist allein richtig, schließt aber den Beginn der Sammlung unter Moses [1]) oder Josua nicht aus, namentlich dann nicht, wenn (S. 150) „das Buch eine Sammlung von Liedern auf besonders denkwürdige Ereignisse aus der israelitischen Geschichte enthalten haben muß, am wahrscheinlichsten ohne fortlaufende Geschichtserzählung über die Begebenheiten, worauf die Lieder sich beziehen;" denn solche Lieder sind gewiß nicht erst Jahrhunderte nach den Thaten und Ereignissen, welche sie besingen, gedichtet worden, sondern das unmittelbare Erzeugniß der Begeisterung, welche durch jene geweckt wurde, und die aus der Sammlung angeführte Stelle 10, 12—15 zeugt durch das uralte Colorit und die Frische der Darstellung ebenso gewiß für das mit der Sache ungefähr gleiche Alter des Liedes, dem sie entnommen ist, als dies für das Lied der Debora allgemein zugestanden wird [2]). In der Erzählung selbst findet

1) In diesem Fall ist der obige Name wohl nur eine andere Benennung für das Buch der Kriege Jehova's Num. 21, 14.

2) Bl. adoptirt für das Buch die Uebertragung der Vulg. liber justorum. Anders urtheilt darüber Stähel. S. 95 ff. Das Citat scheint ihm zu beweisen, daß in jenem Buch nicht bloß Poesie enthalten war, weil ihm, obgleich das Gepräge hochpoetisch, der Parallelismus der Glieder fehle. Allein dieser ist gerade in alten Gedichten noch nicht regelrecht ausgebildet, fehlt indeß keineswegs in jenen Versen. Mehr spricht für Stäh. Ansicht V. 15, wenn er noch dem Citat angehört. Bl. übersetzt V. 13: — — und (die Sonne) eilete nicht unterzugehn beinah einen ganzen Tag, כיום תמים, und bemerkt, es sei nicht ganz deutlich, wie weit das Citat gehe, klar jedoch nach der eigenen Anführung, daß das Stillestehn der Sonne an diesem Tage nur aus dem von ihm citirten Buch entnommen sei; dort aber war es höchst wahrscheinlich gar nicht eigentlich und buchstäblich gemeint, sondern nur als dichterisch bildlicher Ausdruck, daß die Sonne selbst

Bl. manches Unklare und mehrere Differenzen, die sich am ehesten aus der Ueberarbeitung eines frühern Berichtes erklären sollen, d. h. der Hypothese einer ältern jehovistischen Schrift und des überarbeitenden Deuteronomisten zu lieb darf man etwaige Schwierigkeiten in keiner Weise durch die gewöhnlichen Mittel der Erklärung beseitigen. So laute V. 15 (Josua und mit ihm ganz Israel seien in das Lager

---

gleichsam für die Israeliten Partei genommen und ihren Stand am Himmel zu verlängern geschienen habe, bis die Niederlage der Feinde vollständig war. Daß der Ausdruck, welcher blos dem citirten Gedicht angehört, bildlich zu nehmen sei, scheinen auch die Stellen zu beweisen, welche später darauf anspielen: Richt. 5, 20: Die Gestirne aus ihren Bahnen stritten mit Sisera; Jes. 30, 30. Hab. 3, 11: Sonne und Mond stehen still in ihrer Wohnung. Zum Citat ist aber nach Allem auch V. 15 noch zu ziehen, da seine dem Gang der Erzählung vorgreifende Angabe am Schluß des Kapitels, wo sie der Verf. erst machen konnte, wörtlich wiederholt wird. Ebendas. bemerkt Bl.: indem auch der Mond genannt sei, welcher zugleich mit der Sonne stehen geblieben im Thal Ajalon, komme eine größere Unklarheit in das Ganze. Indeß ist V. 13b nur von der Sonne die Rede, woraus folgt, daß der Mond V. 12 nur mitgenannt wurde, weil er zugleich mit am Himmel stand, d. h. nicht bereits aufgegangen war, während die Sonne sich zum Untergang neigte, sondern Vormittags, wo der Mond noch nicht untergegangen war, und Josua, der den Kampf ohne Zweifel früh Morgens begonnen hatte, (V. 9) zwischen Gibeon und dem etwa 4 Stunden weiter westlich gelegenen Ajalon stand, die Sonne, die noch hoch am Himmel war, ostwärts und den Mond gegen den westlichen Horizont hin hatte. Jene „größere Unklarheit", die nicht dem Texte Schuld zu geben sein wird, gibt keinen Grund zu der Annahme, „daß die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht in einer ziemlich späten Zeit verfaßt ist". Hat gar ein früherer schriftlicher Bericht zu Grunde gelegen, der nur überarbeitet worden ist, was Bl. S. 317 als möglich annimmt, so wäre eher das Unklare und Dunkle entfernt worden. Doch — das einemal muß (wirkliche oder vermeintliche) Dunkelheit und Unklarheit einer Stelle deren höheres Alter, ein andermal, je nach Bedarf der Kritik, ihre späte Ueberarbeitung beweisen.

nach Gilgal zurückgekehrt), als wäre das Ganze zu Ende; gleichwohl sei in dem unmittelbar Folgenden von der weitern unausgesezten Verfolgung. die Rede, von der man nach V. 21 vorerst in das Lager zu Makeda sich zurückwandte, worauf erst V. 43 die Rückkehr nach Gilgal erzählt wird. Gehört V. 15 noch zum Citate, so ist die ganze Schwierigkeit beseitigt und der Verfasser hätte nur noch darüber sich zu verantworten, daß er V. 43 sich in seiner eigenen Darstellung genau an die von ihm vorher ausgehobene Stelle angeschlossen hat; indeß konnte er das einfache Faktum, daß Josua und ganz Israel mit ihm nach Gilgal zurückgekehrt sei, nicht wohl anders geben, als wie es V. 15 geschehen war. Gehört V. 15 aber dem Erzähler selbst an, so ist dem Gang der Ereignisse allerdings etwas auffallend vorgegriffen, ohne daß derlei proleptische Berichte zur Annahme des Aeußersten, der Ungeschicklichkeit eines letzten Verarbeiters, nöthigen, da sie in der einfachen semitischen Historiographie nicht ungewöhnlich, und es hier auch passend erscheinen konnte, das glückliche Ende des Kampfes gleich nach Eintritt der Katastrophe anticipando zu berichten. V. 37 werde ferner bei Einnahme von Hebron die Tödtung des Königs dieser Stadt erzählt, der sich doch schon unter den 5 Königen befunden, welche V. 22—25 gefangen und ermordet worden waren; allein Bl. gesteht zugleich selbst zu, daß dieß wohl von dem Nachfolger des vorher ermordeten Königs zu verstehen sei und erwartete bloß über dieses Verhältniß in der Erzählung selbst eine kleine Andeutung. Wäre sie gegeben worden, so hätte man ohne Zweifel daran den Deuteron. erkannt, welcher den ältern „knapperen“ Bericht durch Zusäze verdeutlichte. Da es endlich nicht mit Bl. auffallend zu finden sein wird,

daß V. 3 unter den fünf Königen der von Eglon mit dem Namen Debir auftritt, dagegen V. 38 f. Debir hinter Eglon als besonderer Staat genannt wird, weil gar kein Beweis dafür möglich ist, daß Debir nicht zugleich Personen- und Stadtname sein konnte [1]), und die Nennung der bekannten Stadt Debir bei Hebron, in dessen Nähe sie lag, ganz unbedenklich sein muß, so konnte schon von Hause aus von „manchem Unklaren und mehreren Differenzen im Inhalte der Erzählung selbst“ keine Rede sein. —

Zu 11, 23 (Josua nahm das ganze Land ein, ganz so wie Jehova dem Moses verheißen, und Josua gab es zum Besitzthum an Israel, nach den Abtheilungen der Stämme des Volkes, und das Land hatte Ruhe vor dem Kriege) wird S. 318 bemerkt, der Vers erscheine als vollständige Schlußformel. Damit ist jedoch keineswegs der vollständige Inhalt des Verses angegeben, welcher in seiner ersten Hälfte allerdings die Geschichte der Eroberung Canaans durch Josua abschließt, in der zweiten ganz deutlich den Uebergang zum zweiten Theile des Buches, der Vertheilung des Landes, einleitet. Nicht der ganze Vers ist daher eine vollständige Schlußformel; zuerst schaut er zurück, sodann vorwärts, und beurkundet so den engen Zusammenhang des ersten Theiles mit dem zweiten und die einheitliche Abfassung beider Theile.

Ob der Verfasser des Buches von der Besiegung der Könige, deren Namen bloß c. 12 genannt sind, „etwas Spezielleres wohl nicht mehr mag gewußt haben“ (S. 318),

---

1) Für Debir als Stadtname ergibt sich die passende Bedeutung Trift (i. qu. midbar), als Personenname kann es von דבר = דרב (ערב) eingraben herstammen und Schreiber bedeuten.

ist zu bezweifeln: die Schilderung der Kämpfe, deren genauere Darstellung er sich vorgenommen hatte, verräth offenbar den Augenzeugen, worüber die gründlichsten Beurtheiler und Erklärer des Buches nahezu einstimmig sind; in diesem Falle und als prophetisch theokratischer Geschichtschreiber überhaupt hat er nur eine passende Auswahl unter dem geschichtlichen Material getroffen und an ganz augenfälligen Beispielen die Großthaten Gottes und seines Volkes veranschaulicht; die Kämpfe im Norden und Süden des Landes ins Einzelne auszuspinnen konnte gar nicht in seinem Plane liegen, da sie in ihrer Vereinzelung gewiß auch der Mehrzahl nach an Interesse verloren haben. Man wird daher nicht mit Bl. annehmen, daß das Verzeichniß in c. 12 jedenfalls von V. 9 an aus ziemlich früher Zeit und vom Verfasser der fortlaufenden ausführlicheren Geschichtserzählung vorgefunden sei, sondern daß der ursprüngliche Verfasser dadurch seinen geschichtlichen Bericht über die Kämpfe und Siege Josuas ergänzt habe, um mit einer übersichtlichen Zusammenstellung sämmtlicher im Ost- und Westjordanland besiegter Fürsten den geschichtlichen Theil seines Buches abzuschließen und alle Siege, welche Israel unter Jehovas Beistand errungen, zu einem Gesammtbilde zu vereinigen. Eine derartige Ergänzung lassen auch 10, 40—42 und 11, 12 ff. deutlich erwarten. Wenn nach der erstern Stelle Josua den ganzen Süden Canaans eroberte, alle Könige desselben besiegte und ihr Land einnahm, so muß dieß von einer größern Anzahl angenommen werden, als c. 10 mit Namen aufgeführt sind. Noch lückenhafter giebt c. 11 den nördlichen Eroberungszug, indem von diesem bloß die Eroberung und Verbrennung Hazors und die Tödtung des Königs der

Stadt ausdrücklich erwähnt, 10 nur allgemein angegeben wird, daß Josua auch die übrigen Könige und Städte des Bundes überwunden habe. Wenn nun c. 12 frühere dem Plan des Buches gemäß allgemeiner gehaltene Stellen in demselben ergänzt, so ist darin am allerwenigsten ein Beweisgrund für nichtgleichzeitige Abfassung desselben mit dem Vorausgehenden zu entnehmen. Die ersten 7 oder 8 Verse sind jedoch von dem Rest des Kapitels nicht abzutrennen und etwa allein, wie schon Maurer gethan, dem Verfasser der fortlaufenden Erzählung beizulegen. Daß sie jedenfalls diesem angehören, davon überzeugte wie es scheint auch Bl. V. 7 vergl. mit 11, 23, und der Umstand, daß das Verzeichniß der transjordanischen Eroberungen 12, 1—6 der Angabe der diesseitigen ebenso vorangestellt ist, wie 13, 8 ff. der Bericht über die Vertheilung des transjordanischen Gebietes dem Berichte über die Vertheilung des diesseitigen 14, 1 ff. Allein wie hier der leztere Bericht nothwendig folgen mußte und vom Verfasser hauptsächlich beabsichtigt war, der ihm die Vertheilung des transjordanischen Gebietes nun zur Einleitung voranschickte, so bilden auch 12, 1—6 die kleinere unwichtigere Hälfte des Berichtes, der im folgenden seine wesentliche Ergänzung findet, V. 7 und 8 aber sind die unmittelbare Einleitung zum Verzeichniß der überwundenen Könige und dessen Ankündigung selbst, so daß wer V. 7 allein oder mit V. 8 vom Verfasser des Buches herleitet, demselben nothwendig auch 9—24 zuschreiben muß, wenn er keine Ungereimtheit begehen will.

Zwischen 12, 7 und 13, 1 ff. findet Bl. (S. 318) nicht gerade einen Widerspruch, doch „scheint mit jenem Vers das folgende nicht ganz zu stimmen“, weil V. 7

vorausgesezt erscheint, ebenso wie c. 11 zu Ende, daß Josua schon die Besiznahme des ganzen Landes vollendet und dasselbe den Israeliten nach ihren Stammabtheilungen ausgetheilt habe. Diese Austheilung hatte jedoch nicht die vollständige Eroberung aller Städte des Landes zur unbedingt nothwendigen Grundlage, da bei ihr nichterobertes wie erobertes Land gleichmäßig vertheilt wurde und der Stamm, dem jenes oder auch wieder an die alten Besizer verloren gegangenes Gebiet zufiel, es nun selbst zu erobern hatte.

Auch in c. 14 findet Bl. (S. 319) keine einheitliche Darstellung, da es beginne, als wolle es ohne Weiteres die einzelnen an die 9½ Stämme zu vertheilenden Besizungen aufführen, von V. 6 an bis zu Ende jedoch erst erzählt werden, wie Kaleb den Josua zur Erfüllung des ihm unter Moses gegebenen Versprechens (Num. 14, 24. Deut. 1, 36) erinnert und Hebron zum eigenthümlichen Besizthum erhalten habe. V. 15 zu Ende: „das Land hatte Ruhe vom Kriege" erscheine, sowie dieser Abschnitt gegenwärtig hier stehe, durchaus als unpassend. Diese Bemerkung vor Beginn der eigentlichen Vertheilung ist gar nicht unpassend und durch V. 12 motivirt: nachdem Kaleb sein Besizthum zugesprochen war, konnte es scheinen als ob er sogleich den Krieg gegen die Enakiten in Hebron begonnen und die Austheilung dadurch unterbrochen hätte. Daß dieses in keiner Weise geschehen sei, sondern die Vertheilung ungestört nun vorgenommen werden konnte, sollen jene Worte mit der schon 11, 23 gebrauchten Redeweise umschreiben. Ebenso grundlos ist der zuerst berührte Einwurf. c. 14 ist ohne Zweifel die genaue Darstellung des Geschehenen: wenn daher an die Einleitung zur Landesvertheilung V. 1—5 sich nicht unmittelbar an diese selbst,

Stadt ausdrücklich erwähnt, 10 nur [illegible] allgem.
wird, daß Josua auch die übrigen Könige [illegible]
Bundes überwunden habe. Wenn nur [illegible]
Plan des Buches gemäß allgemeine [illegible]
demselben ergänzt, so ist darin [illegible]
weisgrund für nichtgleichzeitige [illegible]
Vorausgehenden zu entneh[illegible]
Verse sind jedoch von der [illegible]
trennen und etwa allei[illegible]
dem Verfasser der fort[illegible]
sie jedenfalls dieser [illegible]
scheint auch Bl. [illegible]
daß das Verze[illegible]
12, 1—6 be[illegible]
ist, wie 1[illegible] [illegible]legt, auf gle[illegible]
transjord[illegible] [illegible]zeugschaft beruhe.
des die[illegible] [illegible]icht zum Anstoß, daß V. 13—19 (nicht
noth[illegible] speziell von Kaleb gehandelt und berichtet wird,
be[illegible] ihm Hebron übergeben worden, in Verbindung mit
[illegible]igen andern Nachrichten, ohne daß irgend eine Rücksicht
darauf genommen wird, daß dies schon im c. 14 erwähnt
war. Daher sei (S. 319) „gar sehr zu vermuthen", daß
14, 6—15 spätere Einschaltung des Deuteronomisten selbst
sei. Was c. 15 über Kaleb berichte, trage auch noch weit
mehr das Gepräge der Ursprünglichkeit als c. 14. Diese
Behauptung berichtigt sich zunächst dahin, daß 15, 13—19
(die Vertreibung der Enakiten aus Hebron, die Eroberung
Debirs durch Otniel und die Verheirathung der Tochter
Kalebs an Otniel) nicht minder ursprünglich gehalten ist, als
14, 6—15. c. 15 sodann könnte allerdings unmittelbar an
14, 1—5 anschließen, allein damit ist nichts erwiesen, weil

Darstellung in den geschichtlichen Büchern viel-
nahme größerer oder kleinerer Stücke erlaubt,
menhang erheblich zu beeinträchtigen. Wie
Vertheilung des Landes überhaupt durch
ergögert erscheint, so wird hier zuerst
seinen Grenzen umschrieben und bevor
niß der einzelnen Städte geliefert
bene 13—19 von Kaleb berichtet.
in den Zusammenhang unsres
n den Grenzen und den ein-
tes von Juda, in wel-
. Deshalb werden pas-
Stammbesitzthums an-
inen Theil bildete, sodann
seiner Eroberung durch Kaleb
ausführlicher wegen der hervorragenden Per-
eit Kalebs und weil er es nicht durch Verloosung,
sondern in Folge einer schon durch Moses gegebenen gött-
lichen Zusage erhielt. Daß Josua es ihm zugesprochen, ist
schon c. 14 angegeben, aber die kurze Wiederholung der
Angabe steht in 15 nicht um ihrer selbst willen, sondern
zur Einleitung der weitern Notizen über die Eroberung
Hebrons und Debirs, und sollte als ganz gewöhnlicher
Redegebrauch in den geschichtlichen Büchern des A. Test.
unbeanstandet bleiben. In unserm Buch finden sich ähn-
liche Wiederholungen 3, 9 ff. 4, 2 f. 4, 9. 22, 7 f.;
Richt. 2, 6 ff. 2 Kön. 17, 7 ff. Dazu Gen. 42, 13 vergl.
mit 43, 7. 44, 19. Deut. 14, 22 f. 15, 19 ff. 27, 1.
31, 9. Wollte der Verfasser einmal Genaueres über He-
bron als den Antheil Kalebs berichten, so mußte er auch
von Eroberung Debirs durch Otniel reden, die nach Ka-

wie sie von c. 15 bis 19 reicht, angeschlossen ist, so trägt daran nicht der Verfasser des Buches oder die Zusammenstellung desselben aus verschiedenartigen Bestandtheilen die Schuld, sondern Kaleb, welcher vor Beginn der Vertheilung, offenbar im passendsten Augenblick, seine Rechte geltend machte und durchsezte. Dieselbe Kritik, welche den von ihm handelnden Abschnitt hier als den Zusammenhang störend bezeichnet, würde ein späteres Auftreten desselben im Buch gewiß als ganz ungeschichtlich bezeichnet und, diesmal mit gutem Grund, nachgewiesen haben, daß nur hier, wo es jezt wirklich der Fall ist, von ihm die Rede sein konnte. Es ist aber längst schon bemerkt worden, daß auch hier die äußerst lebhafte Darstellung des Vorgangs, das selbstbewußte und energische Auftreten Kalebs, die sprechend ähnliche Schilderung seines Charakters, die in seinen Worten liegt, auf gleichzeitigen Quellen oder auf Ohrenzeugschaft beruhe.

In c. 15 gereicht zum Anstoß, daß V. 13—19 (nicht 20) wieder speziell von Kaleb gehandelt und berichtet wird, es sei ihm Hebron übergeben worden, in Verbindung mit einigen andern Nachrichten, ohne daß irgend eine Rücksicht darauf genommen wird, daß dies schon im c. 14 erwähnt war. Daher sei (S. 319) „gar sehr zu vermuthen", daß 14, 6—15 spätere Einschaltung des Deuteronomisten selbst sei. Was c. 15 über Kaleb berichte, trage auch noch weit mehr das Gepräge der Ursprünglichkeit als c. 14. Diese Behauptung berichtigt sich zunächst dahin, daß 15, 13—19 (die Vertreibung der Enakiten aus Hebron, die Eroberung Debirs durch Otniel und die Verheirathung der Tochter Kalebs an Otniel) nicht minder ursprünglich gehalten ist, als 14, 6—15. c. 15 sodann könnte allerdings unmittelbar an 14, 1—5 anschließen, allein damit ist nichts erwiesen, weil

die einfache Darstellung in den geschichtlichen Büchern vielfach die Herausnahme größerer oder kleinerer Stücke erlaubt, ohne den Zusammenhang erheblich zu beeinträchtigen. Wie sodann c. 14 die Vertheilung des Landes überhaupt durch Kalebs Auftreten verzögert erscheint, so wird hier zuerst Juda's Erbtheil nach seinen Grenzen umschrieben und bevor V. 21—63 ein Verzeichniß der einzelnen Städte geliefert wird, ist das schon Angegebene 13—19 von Kaleb berichtet. Doch paßt dasselbe ganz gut in den Zusammenhang unsres Kapitels. Dieses handelt von den Grenzen und den einzelnen Städten des Stammgebietes von Juda, in welchem Kalebs Besizung lag. Deshalb werden passend zuerst die Grenzen des ganzen Stammbesitzthums angegeben, von dem Kalebs Erbgut einen Theil bildete, sodann zunächst von diesem und seiner Eroberung durch Kaleb gesprochen, ausführlicher wegen der hervorragenden Persönlichkeit Kalebs und weil er es nicht durch Verloosung, sondern in Folge einer schon durch Moses gegebenen göttlichen Zusage erhielt. Daß Josua es ihm zugesprochen, ist schon c. 14 angegeben, aber die kurze Wiederholung der Angabe steht in 15 nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Einleitung der weitern Notizen über die Eroberung Hebrons und Debirs, und sollte als ganz gewöhnlicher Redegebrauch in den geschichtlichen Büchern des A. Test. unbeanstandet bleiben. In unserm Buch finden sich ähnliche Wiederholungen 3, 9 ff. 4, 2 f. 4, 9. 22, 7 f.; Richt. 2, 6 ff. 2 Kön. 17, 7 ff. Dazu Gen. 42, 13 vergl. mit 43, 7. 44, 19. Deut. 14, 22 f. 15, 19 ff. 27, 1. 31, 9. Wollte der Verfasser einmal Genaueres über Hebron als den Antheil Kalebs berichten, so mußte er auch von Eroberung Debirs durch Otniel reden, die nach Ka-

lebs Aufforderung geschah. Die Angabe über Vertreibung der Enakiten hatte er schon 14, 12 vorbereitet und ergänzt diesen Vers nun dahin, daß was Kaleb gehofft habe, auch eingetroffen sei. Nach dem über Hebron und Debir Mitgetheilten geht der Bericht über die andern Städte Juda's ununterbrochen fort. —

15, 63 (die Söhne Juda's konnten die Jebusiter nicht aus Jerusalem vertreiben; und so wohnten die Jebusiter mit den Söhnen Juda's in Jerusalem bis auf den heutigen Tag) „führt (S. 320) mit großer Wahrscheinlichkeit darauf, daß die Liste ursprünglich angefertigt sei in der Zeit zwischen Josua und der Einnahme Jerusalems durch David." Nicht so richtig ist, wenn ebendas. „mit großer Wahrscheinlichkeit" angenommen wird, daß der Name Jerusalem (Wohnung oder Besitz des Friedens) erst aufgekommen sei, seitdem David sie zu seiner Residenz und zum Sitz der Bundeslade gemacht, und somit das zweimalige Jerusalem in 15, 63 wie auch dasselbe in 10, 1. 18, 28 aus der beliebten spätern Ueberarbeitung hergeleitet wird, die sich für 15, 63 schon dadurch empfehlen soll, daß sowohl „die Bewohner Jerusalems" als „in Jerusalem" hier gar wohl fehlen könnte, ohne daß man etwas vermissen würde. Denn einmal ist dieser Kanon, durch welchen nahezu alles Beliebige in der h. Schrift als Glosse, spätere Ueberarbeitung ausgemerzt werden kann, an sich zu verwerfen, sodann trifft er gerade bei 15, 63 nicht einmal zu, wo die Rede durch jene doppelte Auslassung ganz lückenhaft wird und selbst unklar und widersprechend, wenn Jerusalem speziell ursprünglich die Oberstadt geheißen hätte, der in der spätern Tradition Zion genannte Hügel, wo Jebusiten und Israeliten gemeinsam wohnten, wogegen

Richt. 19, 12 Jebus, am Moria, den Jebusiten allein gehörte. Was aber die Hauptsache ist: dafür daß der Name Jerusalem, erst seitdem David die Stadt zu seiner Residenz gemacht, aufgekommen sei, kann auch nicht der geringste Beweis vorgebracht werden, während die Gründe für ein sehr hohes schon vorabrahamisches Alter des Namens noch unerschüttert sind und hier nicht wiederholt zu werden brauchen.

Mit c. 20, wonach die Israeliten sechs Freistädte in ihrem Lande bestimmten, drei diesseit, drei jenseit des Jordan, soll Deut. 4, 41—43 nicht ganz übereinstimmen, wornach die drei Freistädte jenseits des Jordans bereits durch Moses würden angeordnet worden sein, daher ist Bl. „nicht unwahrscheinlich", daß was B. Josua hier gibt, schon der elohistischen Grundschrift angehört hat, dagegen was sich jezt im Deuter. findet, ursprünglich vom Jehovisten herrührt (S. 322). Allein in Josua ist hier nichts in Widerspruch mit dem Pentateuch berichtet und Deut. 4, 41—43 hat kein einziges Merkmal jüngerer Abfassung als Jos. c. 20, wo keineswegs erzählt wird, daß die Israeliten sechs Freistädte in ihrem Land bestimmten, wie Bl. annimmt. 20, 8 f. ist ganz wie 12, 1 ff. 13, 1 ff. zu beurtheilen. Da Bl. hierüber bloß bemerkt, daß in c. 12 ein Verzeichniß der Eroberungen stehe, welche die Israeliten in ihrem Lande gemacht hatten, sowohl jenseit des Jordan noch unter Moses als diesseit dieses Flusses unter Anführung des Josua, daß ferner c. 13 bei Erwähnung des halben Stammes Manasse, der sein Besitzthum mit den neuen Stämmen diesseit des Jordan erhalten sollte, V. 8 ff. angeführt werde, daß die andere Hälfte des Stammes zugleich mit Ruben und Gad bereits durch Moses ihren Antheil

jenseit des Jordan erhalten habe und das Besitzthum dieser $2^1/_2$ Stämme im Folgenden einzeln angegeben werde (S. 318 f.), so ist er nicht berechtigt, in c. 20, wo ebenso zur Vervollständigung der Erzählung die schon von Moses vertheilten transjordanischen Freistädte angeführt werden, deshalb einen elohistischen Bestandtheil zu vermuthen. 12, 6 heißt es zwar ausdrücklich, Moses habe das Land schon den dritthalb Stämmen gegeben, ähnlich 13, 8, wogegen 20, 8 sie (die Israeliten) die drei Freistädte jenseit des Jordan bestimmten, allein dieser Unterschied der Darstellung ist an sich unwichtig, da nur dem Volke zugeschrieben ist, was Moses in dessen Namen und Interesse als sein Vertreter gethan hat, und auch in c. 12 Anfangs gar nicht vorhanden, indem hier V. 1—5 berichtet wird, daß „die Söhne Israels das Land jenseits des Jordan erobert haben und daß V. 6 nachträglich dieß mit „Moses und die Söhne Israels" ergänzt wird. Der Verfasser von B. Josua schrieb zunächst für seine Volksgenossen, die der Geschichte, die er behandelte, wohl kundig waren und nicht irre gingen, wenn er bloß zweimal sagte, daß die Israeliten unter Moses das transjordanische Land erobert und durch ihn vertheilt erhielten, zum drittenmal aber, wo er auf jene frühere Zeit zu reden kommt, bemerkte, daß die Israeliten die drei Freistädte jenseits des Jordan bestimmt haben [1]). Deut. 4, 41—43 ist der Bericht von der Bestimmung der ostjordanischen Zufluchtstädte durch Moses zwischen der ersten und zweiten Rede desselben angeführt, gewiß,

---

1) Der umgekehrte Fall ist z. B. Exod. 10, 2, wo Moses seinen Kindern und Kindeskindern die Großthaten Jehova's in Aegypten erzählen soll.

weil er damals nach Num. 35, 6. 14 die Städte erst aussonderte und nun, da er selbst hiemit Gottes Auftrag pünktlich vollzogen hatte, das Volk um so eindringlicher zur Beobachtung der Gebote, die er ihm vorlegte, auffordern konnte. Man hat daher keinen Grund, diese Stelle als ursprünglich hinter Num. 35 geschrieben zu denken (S. 309), da gar nicht abzusehen ist warum der „Deuteronomiker" sie von dort, wo sie mit der darauf bezüglichen Anordnung äußerlich ganz passend zusammenstünde, abgetrennt und an einen scheinbar so wenig passenden Ort eingeschaltet haben sollte. Die „schwierigere Lesart" sollte man auch hier als die ursprüngliche gelten lassen.

21, 43—45 soll der Schluß zu der ganzen Erzählung von der Besiznahme und Vertheilung des Landes „auf stärkere Weise ausgedrückt sein, als den speziellen Angaben im Vorhergehenden selbst gemäß ist, indem es heißt, die Israeliten hätten das ganze Land in Besiz genommen und Jehova habe ihnen Ruhe verschafft von allen Seiten und kein einziger von allen ihren Feinden habe ihnen widerstanden" (S. 322). Doch wird nicht ausdrücklich daraus auf Unächtheit oder spätere Ueberarbeitung geschlossen. Die Stelle erweist sich schon dadurch als ursprünglich, daß sie nicht blos auf 11, 23, den Schluß der Eroberung des Landes und die Einleitung zur Vertheilung desselben, sondern auch auf 1, 2—6 zurückweist durch die Angabe, daß durch die Austheilung des Landes an die Stämme Israels die göttliche Verheißung erfüllt worden sei, die Josua nach dem Tode des Moses erhalten habe. Auch nach ihrem Inhalte sind die Verse unverfänglich. Das ganze Land hatten sie in Besiz genommen, das er den Vätern zugeschworen. Dieß konnte entweder niemals oder schon da-

mals, bald nach Josua's Tod, so gut wie zu irgend einer spätern Zeit gesagt werden. Denn Israel kam niemals in den Vollbesitz des ganzen Landes nach den Num. 34, 1—12 festgestellten Grenzen, indem es nie ganz Phönicien eroberte, ohne daß dadurch die Wahrheit der göttlichen Verheißung beeinträchtigt erscheint, welche nur bei vollkommener Treue des Volkes im striktesten Sinn sich erfüllt hätte. Nicht die alsbaldige gänzliche, sondern nur die allmählige Ausrottung der Cananiter war schon früher Ex. 23, 29 f. Deut. 7, 22 zugesagt worden. Daß Gott „ihnen Ruhe geschafft ringsum und kein Feind ihnen hätte widerstehen können", gilt sogar ohne Einschränkung von der Zeit, so lange Josua lebte. An dem Ausdruck „das ganze Land" darf man nur dann mäkeln, wenn man auch an zahlreichen andern ganz unverfänglichen Stellen, wo כל ebenfalls nicht zu urgiren ist, Anstoß nimmt. Vgl. z. B. in unserm Buche 5, 4 f. 8, 1. 10, 24. 29. 38. 11, 16. 21 f. 13, 21. 25. 14, 10. 22, 12. 16. al., oder Ex. 7, 19. 9, 25. 10, 5.

Auch von c. 22 soll wenigstens der lezte Theil von V. 11 an gar sehr an das Deuteronomium erinnern und den Charakter einer spätern Zeit an sich tragen, indem die Israeliten sonst seit der Besiznahme des Landes und schon von Josuas Zeit an nirgends mit so eifriger Scheu gegen jede Darbringung von Opfern auf verschiedenen Altären auftreten, als hier geschildert wird (S. 323). Den geschichtlichen Beweis für diese Behauptung sucht Bl. S. 297 f. beizubringen, wo bemerkt wird, daß außer Silo, wo Josua die Stiftshütte aufschlug, von Josua selbst auch Sichem als ein Ort des Heiligthums Jehova's behandelt ist Jos. 24, 1. 26, im Buch der Richter

noch zwei andere heilige Oerter genannt werden, Mizpa und Bethel, an denen die Israeliten in gleicher Weise wie zu Silo zusammenkommen und Jehova Opfer darbringen Richt. 11, 11. 20, 1. 18. c. 21, während sie außerdem noch zu Bochim opfern 2, 5 und nach 6, 24 Gideon sich einen Altar zu Ophra erbaut, daß auch im Zeitalter Samuels neben der Bundeslade in Kirjath Jearim wieder Mizpa und Bethel als heilige Opferorte erscheinen 1 Sam. 7, 10, Samuel selbst einen Altar in Rama für Jehova errichtet 7, 17, sich außerdem zur selben Zeit in der Gegend von Zuph (c. 9), zu Gilgal (c. 11. 13. 15), zu Bethlehem (c. 16, 4 f.) Altäre für Jehova befinden, ferner unter Saul zu Nobe (1. Sam. 21), unter David zu Hebron (2. Sam. 5, 15), zu Salomons Zeit von dem Volk auf den Höhen, von Salomon selbst auf der Höhe zu Gibeon 1. Kön. 3, 2 ff. geopfert wird. Von all dem sollen die Bücher der Richter und Samuels durchaus nicht wie von etwas Jehova Mißfälligem, sondern wie von etwas reden, was ganz in der Ordnung war. Allein noch tiefer herab in der Zeit der Könige stellt sich jener Bericht in Josua 22, wenn man erwägt (S. 297), daß auch nach Erbauung des Salomonischen Tempels noch lange Zeit neben demselben auf Höhenaltären geopfert wurde, selbst von solchen Königen, die sonst wegen ihrer Frömmigkeit und Anhänglichkeit an das Gesez Jehova's gepriesen werden, wie von Asa, Josaphat, Joas, Amazia, Usia, Jotham. Wie die deuteronomische Gesezgebung, muß man daher annehmen, als mosaisch diesen Königen unbekannt war, so konnte man auch bis in diese spätere Zeit herab von einem Bericht wie Jos. 22, 11 ff., wo fast die ganze Nation in einmüthiger Entrüstung gegen den am Jordan-

Ufer von den dritthalb Stämmen erbauten Altar sich erhob, nichts wissen. Es ist schon an sich schlimm, daß der Kritiker hier genöthigt wird, der Theorie wegen, die er sich über das Deuteronom gebildet hat, einem Bericht den Glauben zu versagen, der mit allen Attributen der historischen Treue und Wahrhaftigkeit ausgestattet ist, und stünde er in einer andern alten Schrift als der Bibel, durchaus unbeanstandet bleiben würde. Rede und Gegenrede der Handelnden sind lebhaft, leztere, voll Affekt, geht V. 22 in die Anrufung Gottes über und läßt sich Anfangs in wenig zusammenhängenden abgerissenen Säzen, durchaus der Lage und Stimmung der Redenden angemessen vernehmen, bis sie endlich in V. 24 eine ruhigere Stimmung gewinnt und den Abgeordneten erklärt, daß der errichtete Altar weder zu Brandopfern noch zu Schlachtopfern bestimmt sei, sondern bloß dazu dienen solle, ein Zeugniß abzugeben für sie und ihre Kinder, daß sie wirklich an Jehova Theil hätten. Macht schon Inhalt, Ton und Haltung dieser die innerste Erregtheit verrathenden Rede eine Fiktion höchst unwahrscheinlich, so kann eine solche hier durch keinen andern Beweisgrund gestüzt werden, als durch die unbeweisbare Annahme, daß sich hier der Deuteronomist verrathe, welcher in der spätesten Zeit der jüdischen Königsherrschaft auf Einheit des Gottesdienstes dringe, dasselbe Bestreben hier wie im Deuteronom schon in die unmittelbar nachmosaische wie mosaische Zeit zurückverlege und sich dadurch in Gegensaz zu einer Reihe historischer Berichte im Alttestamentlichen Schriften stelle. Auch hier ist zunächst der verdeckte Angriff zu rügen, welcher auf die Gewissenhaftigkeit des fraglichen Verfassers von B. Josua durch die Behauptung gemacht wird, daß er seinen Ermahnungen

und Warnungen im Deuteronom durch passend fingirte Vorfälle wie Jos. 22, 11 ff. secundirt habe. Gewöhnlich unterläuft so den modernen Aufstellungen über Alter und Beschaffenheit der biblischen Bücher die Annahme eines mehr oder minder feinen Betrugs ihrer Verfasser zu jesuitisch hierarchischen Zwecken, welchen erst in der scharfen Luft der Aufklärung gestärkte Geruchsorgane wittern konnten. Daß die Einheit der Cultusstätte für das Volk in Canaan von größter Bedeutung war, daß die Zustände in Canaan selbst eine solche Einrichtung außerordentlich erschwerten, aber gerade deshalb nur um so nothwendiger machten und dem Moses die Sorge dafür vor allem nahe legen mußten, kann nur mit der hervorragenden Bedeutung des Moses für die Geschichte Israels selbst in Abrede gestellt werden. Hatte Moses das erste und dritte Gebot erlassen, hatte er sich überhaupt vorgenommen, den Monotheismus, die Jehovareligion in Israel aufrecht zu erhalten und zu befestigen, so mußte er über die Einheit der Cultusstätte im künftigen Heimathland Israels sich ungefähr so aussprechen wie es das Deuteronom c. 12 thut, und Einrichtungen treffen wie sie dieses enthält. Er hatte die Einheit des Gottesdienstes und seines Lokals aber in der That, wie Bl. selbst anerkannte (Stud. und Krit. 1831 III), schon früher angeordnet, Lev. 17, 1—9, ja schon Exod. 20, 21 ff., wo keineswegs von mehreren Orten (De Wette, Knobel, Ewald), sondern nur von einem Wechsel, einem Nacheinander solcher während des Wüstenzuges, wie auch bloß von Einem Altar, in Einstimmung mit Lev. 17, 1—9, die Rede ist. Deut. c. 12 steht also damit nicht im Widerspruch, auch dann nicht, wenn dort zwar Eine, aber keine stetige, im Deut. dagegen eine stetige

Cultstätte gemeint sein soll, da sie als der Ort bezeichnet werde, wo der Herr seinen Namen hinseze (שׂוּם) oder wohnen mache (שַׁכֵּן). Hier ist nur eine nach Zeit und Ort angemessene Fortbildung des ursprünglichen Gesezes ebenso natürlich und nothwendig, als daß der Wüstenzug mit seinen wechselnden Localitäten nicht immer fortdauern sollte. Wenn im Deuter. der Name Stiftshütte nicht mehr vorkommt, so ist zu entgegnen, daß eine spätere Abfassung desselben sich ohne Zweifel durch Wiederaufnahme dieses Namens in Conformität mit den ältern als mosaisch geltenden Berichten gesezt hätte, die Wahl des neuen Ausdrucks „Ort, wohin der Herr seinen Namen sezen, wohnen lassen wird", daher vielmehr auf denselben Verfasser mit den frühern Abschnitten, aber auf spätere Zeit und modificirten Plan der Abfassung führt. Hütte, Zelt paßte für die Zeit des Wüstenzuges und konnte am Ende desselben recht gut von Moses mit dem bestimmteren Namen vertauscht werden, den er dann in der Absicht beibehielt, dem Volke die freie Selbstbestimmung und Gnade Gottes in der Auswahl seiner Wohnstätte vor Augen zu halten. Die Aehnlichkeit von c. 22 mit dem Deuteronom. erklärt sich nach dem Gesagten aus der Aehnlichkeit der geschichtlichen Situation, welche Moses beim Herannahen der Zeit der Besiznahme Canaans zu wiederholter Einschärfung des Gebotes von der Einheit der Cultstätte nöthigte, da mit jener Zeit auch die Gefahr der Uebertretung des Gebotes näher trat, und welche später Josua und seiner Umgebung die Abstellung eines nach ihrer Ansicht von den transjordanischen Stämmen unternommenen Versuches, jenem Gebote entgegen zu handeln, auferlegte. Nur vorgefaßter afterkritischer Meinung und ihrer Scheu vor dem geschichtlich Thatsächlichen, wenn

es ihren Abmachungen widerspricht, reflektirt sich hier zu Erdichtungen eines Verfassers aus viel späterer Zeit, was geschichtlich in die nach Ort und Zeit passende Wiederholung und Bekräftigung eines gesezgeberischen Actes und in eine energische Aufrechterhaltung des wie man glaubte verlezten Gesezes auseinanderfällt und in der Darstellung im Deuteron. und B. Josua keine Spur von innern oder äußern Merkmalen der Unächtheit und tendenziösen Abfassung durch ein und dieselbe Hand verräth.

Was Bl. S. 297 f. aus meist spätern Schriftstellen anführt, um zu zeigen, daß bis in die jüngere Königszeit herab keine große Scheu vor Jehovadienst außerhalb Jerusalems und des Tempels geherrscht habe, somit die Deuteronomische Gesezgebung mit ihren Vorschriften über Einheit des Cultus und Josua 22, 11 ff. einer sehr späten Zeit angehören, in welcher jene Vorschriften in das Zeitalter des Moses und Josua zurückdatirt worden seien, ist zum größern Theil ganz unverfänglich, und beweist, wie kurz angezeigt werden soll, in keinem Falle die gemachte Voraussezung. Vor allem soll schon von Josua selbst 24, 1. 26 außer Silo, wo die Stiftshütte errichtet wurde, auch Sichem als ein Ort des Heiligthums Jehova's behandelt sein. Davon sagt der Text nichts. Denn aus V. 1: „sie stellten sich (in Sichem, wohin Josua die Vertreter des Volkes zur Bundeserneuerung berufen hatte) vor Gott" ist so wenig als V. 26 aus dem „Heiligthum Jehova's" (מקדש), wo unter einer dort befindlichen Eiche Josua einen großen Stein zum Denkmal aufrichtete, zu schließen, daß ein Altar daselbst erbaut war, wie auch Knobel z. St. annimmt. Die Worte beweisen nicht einmal, daß die Bundeslade nach Sichem gebracht worden

war. Denn „vor Gott", לפני האלהים, bezeugt nicht die Anwesenheit der Bundeslade, wie „vor Jehova" 18, 6. 19, 51 die Gegenwart des Herrn über der Bundeslade, also die Gegenwart der Bundeslade bezeichnet [1]), sondern „deutet im Allgemeinen nur den religiösen Charakter einer Handlung an, oder daß die Handlung in bestimmter Beziehung auf den allgegenwärtigen Gott vorgenommen wurde und erklärt sich im vorliegenden Falle schon daraus, daß Josua seine Ermahnung an das Volk im Namen Jehova's hält, seine Rede mit „so spricht Jehova" anhebt" (Keil, Comm. zu Jos. S. 168). Die Versammelten, sagt der Verf., wurden zu einer religiösen Verhandlung berufen, in welcher Josua im Namen Gottes zu ihnen redete und Gottes Beistand anrief, dessen heilige Gegenwart sie fühlten, den sie als unsichtbaren Zeugen und Leiter der Verhandlung betrachteten. Ein heiliger Ort war Sichem allerdings für Josua, welcher deshalb dort die Bundeserneuerung vornahm, aber kein Ort mit einem Heiligthum, einem Altar neben dem Altar in der Bundeslade zu Silo. Denn מקדש Jehova's unter der Eiche zu Sichem V. 26 ist der von Alters her geheiligte Raum unter ihr, wo einst Abraham einen Altar erbaute, später Jakob sein Haus von den fremden Göttern, die er dort vergrub, gereinigt hatte (Gen. 12, 6 f. 35, 2. 4) [2]). Zur Vornahme der Bundeser-

---

1) Hengst. in Beitr. III, S. 18 f. zeigte, daß auch „vor Jehova" nicht jedesmal die Anwesenheit der Lade voraussetze.

2) Schon Mas. und J. D. Mich. erklären so, auch Hengst. Beitr. III, 15 und Keil S. 173. N. Gen. 12, 6. 35, 4 ist wohl אלה zu punktiren und Terebinte zu übersezen. Dieselbe befand sich im (ב) Heiligthum, also weder ad, neben, noch in loco, quo sanctuarium *positum erat*, deshalb ist auch nicht an die Bundeslade, die

neuerung wählte Josua Sichem, nicht weil sich dort ein altes Heiligthum Jehova's befand, sondern weil der Ort durch die Geschichte der Erzväter und erst kürzlich noch durch die feierliche Aufrichtung des Gesezes auf dem Garizim und Ebal geheiligt worden war. War schon deshalb für die Wiederholung jenes Actes der zwischen den beiden Bergen gelegene Ort sehr passend, so noch mehr deshalb, weil hier Abraham nach seiner Ankunft in Canaan die erste göttliche Verheißung empfangen und einen Altar erbaut hatte, sowie Jakob nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien sich hier niedergelassen und die fremden Gözenbilder seines Hauses dort unter der Eiche vergraben hatte. Josua führte zur Bundeserneuerung die Vertreter Israels dahin, wo Abraham zuerst den wahren Gott verehrt und Jakob ihm thatsächlich Treue erwiesen hatte. Nicht zu Silo, sondern zu Sichem stellte auch der Ort mit seinen heiligen Erinnerungen ihnen lebendig vor Augen, wie sie mit der Uebernahme der Gelöbnisse in den Fußstapfen ihrer beiden größten Vorväter wandeln sollten. Das Buch der Richter liefert keine bessern Beweise für verschiedene Cultusstätten der Israeliten in alter Zeit, denn solche befanden sich weder zu Mizpa in Gilead oder in Benjamin und Bethel, noch zu Bochim oder Ophra. Richt. 11, 11 sezten die Bewohner Gileads Jephta sich zum Haupt und Heerführer und „Jephta redete alle seine Worte vor Jehova zu Mizpa (in Gilead)," d. h. er sezte wiederholt die Bedingungen auseinander, unter welchen er das ihm angetragene Amt annehmen und wie er dasselbe führen

man aus der Stiftshütte nach Sichem gebracht hätte, oder an leztere selbst zu denken, obgleich in diesen Fällen die Vorschrift von der Einheit des Heiligthums nicht verlezt worden wäre.

wolle, und bekräftigte seine Rede mit einem Eidschwur. Der Ausdruck „vor Jehova" ist weder nach Jos. 18, 6. 19, 51 von der Gegenwart des Herrn über der Bundeslade, von dem Eide Josua's vor dieser zu erklären, noch von einer schon vorhandenen oder damals erst errichteten Opferstätte in Mizpa. Der Krieg wurde zunächst nur von den ostjordanischen Stämmen beschlossen, die der Bundeslade fern waren; לפני יהוה, welches der Natur der Sache nach besonders häufig von Handlungen steht, die am Ort des Heiligthums vorgenommen wurden, weil Jehova hier in ausgezeichneter Weise seine Gegenwart kundgab, kann daher hier nicht von der Stiftshütte oder Lade verstanden und darf auch an sich nicht so beschränkt gefaßt werden, wenn man nicht annehmen will, im alten Test. werde Gott nur dort, wo die Lade war, gegenwärtig gedacht, und sei auch nur dort zu ihm gebetet worden [1]). Ebenso wenig ist zu dem, was zu Mizpa zwischen Jephta und den Gileaditen vorging, nothwendig eine Opferstätte, ein Altar anzunehmen. Von einer Opferhandlung ist hier keine Spur zu finden: sie wäre aber, wenn man sie zur Bekräftigung von Vertrag und Eidschwur vorgenommen hätte, ebenso gewiß, wie diese selbst, zu deren Vollendung sie dann gedient hätte, erwähnt worden. Sie war überhaupt nicht unumgänglich nothwendig zu Eidesleistungen, wie V. 10 Gen. 14, 22 f. Ruth. 1, 17 zeigen, und schloß sich von selbst aus in Fällen, wo Eidschwüre nicht vor dem Heiligthum, der Stiftshütte, geleistet werden konnten. Jahn,

1) Auch Movers Chronik S. 290 behauptet mit Unrecht, daß an allen Stellen, an denen gesagt wird, daß eine religiöse Handlung vor Jehova geschehen sei, immer die Gegenwart der Bundeslade oder des h. Zeltes vorausgesezt werde.

Archäol. 3. §. 113. — Aus Richt. 20, 1: „es versammelte sich die Gemeinde wie ein Mann zu Jehova nach Mizpa [1]) (in Benjamin)" — läßt sich ebenso wenig begründen, daß damals zu Mizpa ein Heiligthum Jehova's gewesen, oder auch nur die Bundeslade dorthin gebracht worden sei. Die Bedeutung jener Worte erläutert sogleich V. 2: die Häupter des ganzen Volkes fanden sich ein zur Versammlung des Volkes Gottes: dieses trat zusammen zur Rächung der verlezten Ehre des Gesezes und Jehova's, unter dessen Anrufung und Leitung die versammelte Gemeinde berieth und Beschlüsse faßte (ubicunque locorum congregatur totus Israel vel major pars ejus, ibi divina majestas habitat, Kimchi). Deutlich ist diese Gerichtsversammlung Israels als ohne Opfer, Altar oder Gegenwart des h. Zeltes abgehalten, unterschieden von dem spätern Erscheinen bei der Bundeslade vor Eröffnung des Feldzuges V. 18, wonach die Israeliten nach Bethel zogen, um Gott zu fragen, welchen Stamm sie an die Spize der übrigen für den Krieg stellen sollten; V. 23, wo sie nach dem ersten unglücklichen Kampf mit Benjamin wieder nach Bethel ziehen, vor Jehova weinen und ihn (durch den Hohenpriester) fragen, ob sie den Krieg mit Benjamin nochmals versuchen sollen, endlich V. 26 ff. Auch hier zieht das gesammte Volk, nach der zweiten Nieder-

---

1) wo Samuel das Volk richtete und Saul zum König wählte 1 S. 7, 5 ff. 10, 17, später Siz des chaldäischen Statthalters Gedalja, heute Nebi Samwil an der Westgrenze des Stammes Benjamin, nach Robins. II, 361 ff., 5/4 St. östlich von Kirjat Jearim, auf der höchsten Bergspize der Gegend wie eine Warte gelegen (מִצְפָּה), mit einer ehemals lateinischen Kirche, jezt Moschee, die das Grab Samuels enthalten soll, Tobl. Topogr. von Jerus. II, 874 ff.

lage, nach Bethel, um vor Jehova zu weinen und zu weilen, Opfer vor Jehova zu bringen (עלות ושלמים לפני י׳) und ihn zu befragen, „denn dort befand sich die Bundeslade in jenen Tagen." Da nämlich Silo, wo die Stiftshütte stand, vom Kriegsschauplaz zu weit entfernt war, wurde die Bundeslade nach Bethel [1] gebracht an der Nordgrenze des Stammes Benjamin, und an diesem durch die Offenbarungen, welche Jakob empfangen hatte (Gen. 28. 35), geweihten Orte befragte damals der Oberpriester Pinehas Jehova durch das Urim und Thummim (V. 27 f.). Diese spätern Vorgänge Angesichts des Heiligthums sind genau geschildert, das Opfer und die Befragung Gottes ausdrücklich angegeben: hätte lezteres schon bei der ersten den ganzen Kriegszug vorbereitenden Versammlung stattgefunden, so durfte unmöglich die Erzählung stillschweigend darüber weggehen.

Von geringerem Gewichte ist, wenn darauf hingewiesen wird, daß Israel zu Bochim opferte und Gideon 6, 24 sich einen Altar zu Ophra erbaute. Nach Deuter.

---

1) Daß der Aufenthalt der Bundeslade zu Bethel nur vorübergehend war, hat der Verf. des B. der Richter selbst hinlänglich angedeutet durch die häufigen Angaben, daß sie sich während der ganzen Richterperiode bleibend in Silo befunden habe, und in 21, 4: indem hier das Volk einen Altar baut und Opfer bringt, ist klar, daß Bethel nicht der gewöhnliche Ort des Heiligthums war, nicht minder erhellt daraus, daß 20, 27 von der Lade Gottes, nicht von der Stiftshütte, in Bethel in jenen Tagen die Rede ist, daß die Bundeslade allein zu dem bezeichneten Zwecke temporär von Silo nach Bethel gebracht worden ist. In der Richterperiode war es ganz gewöhnlich, daß die Bundeslade das Volk auf seinen Kriegszügen begleitete: dabei können Opfer, welche vor derselben gebracht wurden, nicht auffallen und begründen in keiner Weise eine Verlezung des Gesezes über die Einheit des Heiligthums.

12, 5 durfte man nicht an beliebigen Orten Jehova Altäre bauen und Opfer bringen, sondern an dem Orte, den Gott aus allen Stämmen sich wählen wird, „seinen Namen dahin zu sezen zu seinem Wohnen." Der Ort der Anbetung hing also ab von der Wahl Gottes selbst, welcher an irgend einem Ort seinen Namen sezt, d. h. seine Gegenwart offenbart. Durch die vom Herrn selbst vorgeschriebene Erbauung der Stiftshütte zur Offenbarungsstätte seiner Gegenwart unter seinem Volke war der Ort, wo sein Name unter Israel wohnen sollte, schon so weit bestimmt, daß nur noch die Stadt oder Oertlichkeit unter den Stämmen Israels, wo die Stiftshütte nach der Besiznahme Canaans aufgerichtet werden sollte, zu bestimmen übrig blieb. Dennoch spricht Mose nicht bloß davon, daß der Herr unter allen Stämmen sich den Ort für die Aufrichtung seines Heiligthums, sondern daß er sich den Ort erwählen werde, woselbst er seinen Namen sezen werde, daß er daselbst wohne. Denn die Gegenwart des Herrn war nicht und sollte nicht ausschließlich an den Raum der Stiftshütte oder des Tempels gebunden sein. Als Gott der ganzen Erde konnte er, so oft es für die Erhaltung und Förderung seines Reiches nöthig war, unabhängig von diesem Heiligthum seine Wesensgegenwart anderswo kund thun und die Opfer seines Volkes annehmen, wie es in der Folge auch zu Zeiten geschehen ist. Die Einheit des Gottesdienstes also, die Mose hier vorschreibt, soll nicht darin bestehen, daß das Volk seine Opfergaben ausnahmslos nur zur Stiftshütte bringt, sondern darin, daß es nur an der Stätte opfert, wo der Herr seinen Namen, d. h. seine Gegenwart kundgibt [1]). Folgt so aus dem Opfer, welches

1) S. Keil zu Deuter. 12, 5 ff.

man zu Bochim darbrachte, wo der Engel des Herrn erschienen war, nicht, daß sich dort die Stiftshütte oder Bundeslade befunden habe (sondern nur, daß es die Erscheinung nicht eines gewöhnlichen Engels, sondern des mit Gott wesensgleichen Engels Jehova's war), so ist doch das Opfern selbst an dem Orte, der kein Heiligthum besaß, unverfänglich und mit Deuter. 12 wohl vereinbar. Eo ipso, sagt schon Serrarius, quod ibi apparebat Dominus, et populum ad Deum propitiandum hortabatur, videbatur locum sanctum indicare, simulque potestatem ibi sacrificia offerendi facere. Bei der Stiftshütte opferte man, weil sich dort Gottes Gegenwart manifestirte. Geschah nun leztres an einem andern Ort, so war man durch Gott, dessen Gegenwart die einzige Ursache des Opferns, zur Vornahme dieses Actes legitimirt. Wenn man in solchen Fällen das Opfern für ungeeignet und dem Gesez widersprechend erklärt, muß man zuvor die Erscheinungen Gottes, welche es veranlaßten, in Widerspruch mit der vermeintlich ausschließlichen und einzigen Gegenwart desselben über der Bundeslade sezen. Da Gott seinem Heilswillen und der Gnade gegen sein Volk keine Schranke sezen wollte und helfend oder strafend auch außerhalb des h. Zeltes seine Gegenwart kund that, so ist nicht zu beanstanden, daß in solchen Fällen auch anderswo das an seine Erscheinung geknüpft ward, was sonst regelmäßig bei der Stiftshütte vollzogen wurde. Und jedesmal allerdings, wo im Buch der Richter eine außerordentliche Erscheinung Gottes vorkommt, werden Opfer dargebracht (Hengst. Beitr. III, 41). Ebenso verhält es sich mit dem Altare und Opfer Gideons zu Ophra, 6, 24 ff. Gideon bestimmte ihn keineswegs zur bleibenden Opferstätte; dieß erhellt schon aus

V. 26, wonach er noch einen andern Altar errichtete, und auf ihm nach göttlichem Befehl ein außergewöhnliches Opfer darbrachte. Der erste Altar sollte dagegen nach seinem Namen Jehova schalom ein Denkmal sein von der Friedens- und Heilsoffenbarung Gottes, welcher dort Gideon verkündet hatte, daß er die Midianiter besiegen und Israel erretten werde. Gottes Zorn wider die Dränger seines Volkes wendet sich für dieses zum Heile. Ueber solche Altäre, die nur als Denkmäle dienen sollten, vgl. Ex. 17, 15. Jos. 22, 10 ff.[1]).

Die Zeit Samuels ist der Hypothese Bleeks nicht günstiger. Richtig ist, daß in ihr neben der Bundeslade in Kirjat Jearim wieder Mizpa und Bethel als heilige Opferorte erscheinen 1 S. 7. 10, Samuel selbst einen Altar in Rama für Jehova errichtete, 7, 17 und sich außerdem zur selben Zeit in der Gegend von Zuph (c. 9), zu Gilgal (c. 11. 13. 15), zu Bethlehem (16, 4 f.) Altäre für Jehova befinden. Allein die scheinbaren Widersprüche gegen das mosaische Gesez, die hier gefunden werden, finden ihre Lösung in den außerordentlichen Umständen des Zeitalters und in der außergewöhnlichen Persönlichkeit Samuels. Wenn dieser gegen Ende seines Lebens (1 S. 12, 6 ff.) vor allem Volk Gott als Zeugen anruft, „welcher Moses und Aaron aufstellte — und als die Väter in Aegypten zu Jehova riefen, ihnen Moses und Aaron sandte,“ so ist schon an sich nicht wahrscheinlich, daß er während seiner frühern öffentlichen Thätigkeit dem Gesez Mosis, welchen

1) Die positiven Beweise dafür, daß ein Nationalheiligthum, die Stiftshütte mit der Bundeslade zu Silo, während der Richterzeit der religiöse Mittelpunkt der Nation und die einzige legitime Opferstätte war, finden sich bei Hengst. Beitr. III, 52 ff.

er als Gesandter und Werkzeug Gottes betrachtete, so auffallend, wie behauptet wird, entgegengehandelt habe. Er ist nicht nur Nasiräer in gewöhnlicher Weise, sondern auch Levite [1]) und Gott besonders geweiht von Jugend auf „alle Tage seines Lebens.“ Dabei ist nicht nur das Nasiräatsgesez Num. 6, sondern auch das Gesez über das Dienstalter der Leviten, Num. 8, 23—25, dem Samuels Dienst „alle Tage seines Lebens“ entgegengestellt wird, als bekannt vorausgesezt. 1 Sam. 2, 11 verrichtet er die Levitischen Dienste in der Stiftshütte: der Bericht stimmt hier zum Theil wörtlich mit Num. 8, 26. Neben

1) 1 Chr. 6, 7—13. 18—23. Hiernach ist Samuel ein Levite aus dem Geschlecht Kehats. Die Angabe ist an sich glaubwürdig und steht mit 1 Sam. 1 nicht in Widerspruch. Daß sein Geburtsort Rama unter den Levitenstädten nicht genannt ist und Elkana nicht zu levitischer Dienstverrichtung, sondern als Privatmann nach Silo geht, kommt, wie zugestanden wird, nicht in Betracht. Daß er einmal im Jahr in Begleitung seiner Familie nach Silo gieng, schließt sein Erscheinen bei dem Heiligthum zum levitischen Dienst nicht aus. Samuels Vater heißt 1, 1 Ephrathite, wie auch Richt. 17, 7. 19, 1 Leviten als Angehörige anderer Stämme bezeichnet werden, stammte also entweder aus Bethlehem (Ruth 1, 2) oder aus Ephraim (Richt. 12, 5), von wo sein Urgroßvater nach Rama gezogen war. Auffallend ist allerdings, daß im ganzen ersten Buch Sam. dessen levitische Abstammung nirgends angedeutet wird, sie ist aber dadurch nicht in Abrede gestellt, sondern vorausgesezt, denn Samuels Nachkommenschaft zählt unzweifelhaft zu den Leviten, unter denen Samuels Enkel Heman, der Sänger zu Davids Zeit, mit seiner Nachkommenschaft genannt wird 1 Chr. 25, 4 f. 6, 18 f., und der Name Elkana ist nach Bedeutung und Gebrauch ein ausschließlicher Levitenname, Simon. Onomast. S. 493, der unter den Nachkommen Kehats, von welchem Samuel abstammte, ein beständig wiederkehrender war. Der Name nach seiner Bedeutung (Deus redemit) bezieht sich auf Num. 3, 13 ff. 44 ff. Die Leviten traten an Stelle der Erstgebornen, welche Gott sich erkaufte, da er die Erstgeburt in Aegypten schlug.

seinem levitisch-priesterlichen Beruf, den schon seine priesterliche Kleidung andeutete 2, 18 f., hatte er den prophetischen, welchen er von der ersten ihm zu Theil gewordenen Offenbarung über das Gericht des Hauses Eli (3, 11—14) in der durch ihn nach Gottes Auftrag vorgenommenen Erwählung, Verwerfung und Substituirung des theokratischen Königs und in der Gründung der Prophetenschulen zum Höhepunkt führte und noch in seinen spätern Jahren durch Unterstützung Davids, des von Gott Erkorenen gegen den Verworfenen, wahrscheinlich auch durch die Abfassung der 1 Chr. 29, 29 erwähnten Aufzeichnungen bethätigte. Aus der prophetischen erwuchs die richterliche Thätigkeit Samuels, vermöge welcher er 7, 16 f. jährlich im Land umherzog und an den drei heiligen Orten Bethel, Gilgal und Mizpa Gericht hielt. Das Hervortreten einer Persönlichkeit wie Samuel, die von den drei Aemtern der Theokratie das Königthum ins Leben rief, dem Priesterthum seine spätere volle Entfaltung im Tempeldienst vorbereitete und das Prophetenthum als bevorzugter Träger desselben wiederherstellte und durch Leitung vor Entartung bewahrte, erklärte sich nur aus der besondern Zeitlage, in welcher auch die scheinbar gegen das Gesez verstoßende priesterliche Thätigkeit desselben ihre Rechtfertigung findet. Eli, der Hohepriester, war altersschwach, seine Söhne mißhandelten das Volk, verhöhnten und schändeten das Heiligthum, das Volk war in Abgötterei versunken 7, 3 f. und in schmählicher Abhängigkeit von den Philistern, Gott hatte seit langem das prophetische Wort zurückbehalten, das dem Volke unbekannt geworden war 3, 1. 7. In diesen Riß trat Samuel. Später, nach dem Tod Eli's und seiner beiden Söhne, als Ahitob, des Pinehas ältester

Sohn, zur Uebernahme des Hohenpriesterthums noch zu jung war, die Bundeslade in Feindes Land, das Heiligthum zu Silo verwaist war, mußte Samuel sich auch des Priesterthums annehmen, baute einen Altar zu Rama 7, 17 und brachte Opfer, auch zu Mizpa 7, 5, Gilgal 11, 15 und Bethlehem 16, 2 ff. Später jedoch, in der ersten Zeit Sauls, ist wieder Ahiar, der Sohn Ahitobs, Urenkel Eli's, als Priester zu Silo 14, 3, woraus erhellt, daß Samuel durch seine priesterlichen Verrichtungen nur eine Lücke auszufüllen hatte und selbst seinen Priesterdienst nur als temporär betrachtete. Auch nachdem die Bundeslade wieder zurückgebracht war, durfte sie bei dem unlautern Zustand des Volkes noch nicht nach Silo gebracht werden und noch David will sie, da sie dem unheiligen Volk seit lange nur Verderben gebracht hat, nicht nach Jerusalem bringen 2 Sam. 6, 9 f. Zu Kirjat Jearim, dem provisorischen Siz der Bundeslade, sind nach allem niemals Opfer gebracht worden. Nothwendig mußten daher in der Zwischenzeit die uralten heiligen Orte wieder „im Werthe steigen," und an ihnen nahm Samuel vor, was durch das mosaische Gesez an's Heiligthum geknüpft war [1]). Seine priesterliche Thätigkeit widerspricht jenem so wenig, daß sie das Cultgesez vielmehr voraussezt und unter schwierigen Ausnahmsverhältnissen in Uebung zu erhalten beflissen ist. Die Uebernahme priesterlicher Verrichtungen hätte unter solchen Umständen bei keinem Israeliten befremden können,

1) Nach Movers Chronik 290 ff. wäre die Bundeslade auch unter Samuel Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens und an allen Orten gewesen, wo nach den BB. Samuels geopfert worden, eine willkührliche Annahme, die mit den Büchern Sam. und der Chronik in Widerspruch steht. Hengst. Beitr. III, 50 f.

da ja nach Gottes Ausspruch das ganze Volk nach Idee und Bestimmung „ein heiliges Priesterthum“ war, am wenigsten befremdet sie bei Samuel. — Aus der Königszeit sollen gegen das Gesez von der Einheit des Gottesdienstes verstoßen Zustände und Handlungen unter Saul, David, Salomon, eine Reihe späterer, selbst frommer Könige und der Höhendienst unter ihnen. Auch dadurch wird der Bericht Jos. 22, 11 ff. mit der in den lebendigsten Farben geschilderten Entrüstung fast ganz Israels gegen den Altarbau am Jordanufer in ein bedenkliches Licht gestellt, wenn wir der Critik zu glauben haben. Allein auch hier ist nur ihr eignes Licht bedenklich und naturgemäß bekommen dann auch biblische Berichte, denen sie es zuwendet, eine eigenthümliche Färbung. Doch ist nicht die natürliche Farbe erlogen, sondern die aufgetragene Schminke. Zu Nob im Stamm Benjamin 1 Sam. 21 befindet sich nicht ein, sondern das Heiligthum, mit vielem Zubehör, lebendigem und todtem: hier ist ein Hohepriester aus Eli's Geschlecht, Ahimelech, sind die Schaubrote V. 7, das hohepriesterliche Ephod V. 10, welches später von da gerettet 23,6 und vom entflohenen Priester Abjathar getragen von David als Orakel befragt wird 23, 9. 30, 7, 85 Priester, welche Saul tödten läßt 22, 18, und Niemand außer dem Edomiten Doeg wagt es, den grausamen Befehl des Königs zu vollziehen. Nach Zerstörung Silo's war die Stiftshütte nach Nob gebracht worden, wo nun der gesezliche Cultus in regelmäßiger Uebung durch die levitischen Priester versehen wurde: selbst die Schaubrote werden regelmäßig aufgelegt und abgenommen 1 Sam. 21, 7. Als Saul alle Bewohner Nobs hatte tödten lassen, geschah dasselbe zu Gibeon bis zur Erbauung des Tempels. Denn

obgleich David die Bundeslade nach Zion gebracht und hier für sie einen regelmäßigen Cultus eingerichtet hatte 2 Sam. 6. 1 Chr. 15 f., ließ er doch zu gleicher Zeit vor dem h. Zelte auf der Höhe zu Gibeon durch den Priester Zadok und seine Brüder den Gottesdienst besorgen 1 Chr. 16, 39 ff. Galt so das Heiligthum selbst ohne Bundeslade [1]) als der Ort, bei welchem die Opfer zu bringen seien (1 Chr. 21, 29), und zu dem auch Salomo nach Antritt seiner Regierung sich begab, um auf dem Altare daselbst Opfer zu bringen 1 Kön. 3, 4. 2 Chr. 1, 3, so ist hierin ein auffallendes Zeugniß für treue, selbst peinliche Beobachtung des Gesezes, welches den Gottesdienst mit der Stiftshütte verbunden, aber den Fall einer Trennung der Bundeslade von demselben nicht vorgesehen hatte, unmöglich zu verkennen. — Nach 2 Sam. 5, 3 kamen alle Aeltesten Israels nach Hebron zum Könige und David schloß hier mit ihnen einen Bund vor Jehova, worauf sie ihn zum König über Israel salbten, und 2 Sam. 15,

1) Seit der Wegnahme der Bundeslade durch die Philister kam diese nicht mehr in die Stiftshütte. So waren zwei Oberpriester nöthig. Beide stammten aus den zwei verschiedenen Häusern, der Familie Eleasars und Ithamars, zwischen denen wohl ein Verhältniß der Rivalität bestanden haben mag. Diese Trennung des Heiligthums war allerdings eine ungesezmäßige, aber durch die Umstände herbeigeführte, die einen solchen Nothstand zu Wege brachten; namentlich mögen die eigenthümlichen Verhältnisse beider Priestergeschlechter, von denen das eine de facto, das andere de jure im Besiz seiner Würde sich befand, das Ihrige hiezu beigetragen haben. Aber dieser Zustand gerade erklärte sich nur so, daß wir das frühere Bestehen der Einheit des Heiligthums voraussezen und daraus die Trennung ableiten, nicht umgekehrt. Denn warum fertigte man sonst nicht für die leere Stiftshütte eine neue Lade? Warum blieb beides, Stiftshütte und Lade selbst in seiner Gesondertheit, durchaus in seinem alten Bestande? Hävern. Einl. I, 2. S. 511.

7 f. gibt Absalom vor, ein Gelübde, das er Jehova gelobt, in Hebron lösen zu wollen. Keine der beiden Stellen beweist aber, daß zu Hebron sich ein Altar befunden habe, wo man gottesdienstliche Handlungen wie in der Stiftshütte vornahm. Die erstere Stelle ist nach Richt. 11, 11 wie oben zu beurtheilen, an der andern ist unbestimmt gelassen, in welcher Weise Absalon das Gelübde lösen wollte. Mit Erbauung des Salomonischen Tempels wurde der Jehovadienst mit größerer Feierlichkeit gehalten, dennoch aber der uralte Höhencultus troz vielfacher Bemühungen der bessergesinnten Könige nicht abgeschafft. Doch galt dieser offenbar als illegitim und gewöhnlich ließen auch die gözendienerischen Könige, wie Joram und Ahasja, den legitimen Jehovacult im Tempel unangetastet. Erst unter Ahas mußte der Dienst im Heiligen aufhören 2 Chr. 29, 7, obgleich auch dieser König den täglichen Opferdienst nicht ganz aufzuheben wagte, sondern den Brandopferaltar von der Stelle rücken und auf einem neu nach einem Altar in Damaskus erbauten seine und des Volkes Opfer darbringen ließ 2 Kön. 16, 10—16. Manasse schaffte sodann den Jehovacultus auf einige Zeit ganz ab und füllte den Tempel mit Gözen, den erst Josia wieder reinigte. Von der ältesten Richterzeit an fast ohne Unterbrechung bis zum Exil erhielt sich, wie nicht geläugnet werden kann, der Höhendienst, welcher Deuter. 12, 13 verboten ist: die Verehrung Jehovas durch Opfer auf Altären (במות), die gewöhnlich auf Anhöhen erbaut werden, theils in Nachahmung der Canaaniter, welche ihre Gözenaltäre auf solchen Höhen hatten, aber wenigstens ursprünglich mit Beibehaltung des Jehovadienstes, theils, namentlich in der spätern Richterzeit, in Erinnerung und Anknüpfung an Cultstätten, welche

nach dem Verlust der Bundeslade von Samuel da und dort geweiht worden waren. Die Bemühungen der theokratisch gesinnten Könige zur Abstellung des Höhendienstes sind nicht abzuläugnen, weil sie gewöhnlich erfolglos waren: ausdrücklich berichtet werden sie von Asa 1 Kön. 15, 14. 2 Chr. 15, 17, von Josaphat 1 Kön. 22, 44. 2 Chr. 20, 33. 17, 6, von Joas 2 Kön. 12, 4 und Amazja 2 Kön. 14, 4, von Hiskia und Josia 2 Kön. 18, 23. Das Volk hing mit größter Zähigkeit am Höhendienste, auch nach Erbauung des Tempels und Einrichtung seines großartigen Gottesdienstes, aus eingewurzelter Gewohnheit und sinnlicher Bequemlichkeit, weil die Darbringung der Opfer in Jerusalem für die in entferntern Landestheilen Wohnenden mit Beschwerden verbunden war, und in dem Irrwahn, daß sie mit ihrem Höhendienst so wenig sündigen, als die Priester und Propheten, welche in den unruhigen und regellosen Zeiten der Richter an verschiedenen Orten des Landes Opfer gebracht hatten. Die gesezliche Einführung des Höhendienstes durch Jeroboam im nördlichen Reiche mußte auch auf Juda zu Zeiten den schlimmsten Einfluß äußern und in Verbindung mit dem zähen Festhalten des Volks an demselben in manchem selbst der besser gesinnten Könige den Eifer gegen diese Gesezesübertretung herabstimmen, ohne daß im Geringsten daraus zu folgern ist, ein solches Gesez wie Deut. 12 habe nicht existirt oder ein Ereigniß, wie das Jos. 22, 11 ff. erzählte, habe gar nicht stattgefunden.

Wenn deshalb Bl. S. 326 bemerkt, auch Jos. 22, 11—24 sei eine Einschaltung des Deuteronomikers, so ist davon nicht mehr zu halten, als von der Ansicht desselben über die andern schon berührten Abschnitte, welche ebenfalls

vom Deuteronomiker herrühren sollen. Die ebendas. ausgesprochene Ansicht aber, daß die Grundlage und Hauptquelle der vom Deuteronomiker „vorgefundenen" Schrift des Jehovisten auch für Josua die Schrift des Elohisten gewesen und in ihr sich schon das Meiste von den Erzählungen des Buches gefunden habe, ist nach allen Seiten willkührlich und grundlos, da von einer solchen Verschleppung von Theilen eines ältesten Berichtes in einen jüngern, der Theile des jüngern in die noch jüngere Schrift des Deuteronomikers sich nirgends eine sichere Spur gezeigt hat, die angefochtenen Abschnitte sich vielmehr als wohlzusammenhängend in sich und mit den übrigen Berichten des Buches erwiesen haben und in keinem Widerspruch mit andern Nachrichten im A. Test. stehen. Bl. unterläßt es daher auch, das ursprüngliche Stammgut des Elohisten, der so wenig existirt hat, wie der Jevohist, rein auszuscheiden, indem er anerkennt, daß dieß unmöglich sei. Wenn er dabei „mit der größten Wahrscheinlichkeit" annehmen will, daß dieser Theil des Werkes des Elohisten, d. h. was im jezigen Buch Josua an unausscheidbaren Bestandtheilen des Elohisten vorhanden ist, nicht überhaupt das Allererste gewesen, was über die Geschichte des Volkes Israel zur Zeit Josuas niedergeschrieben ist, daß auch dieser Geschichtschreiber theilweise wenigstens schriftliche Quellen benuzt hat, wie, außer dem Verzeichnisse der von den Israeliten besiegten canaanitischen Könige 12, 9—24, „aller Wahrscheinlichkeit nach wohl auch" alte Verzeichnisse über die Besitzthümer der einzelnen Stämme nach der unter Josua geschehenen Vertheilung, so kommt er der Wahrheit über die Entstehungszeit des Buches Josua wieder etwas näher, da jene Verzeichnisse unmöglich viel später, als die in ihren

berührten Begebenheiten sein können, also in die Zeit bald von Josuas Tode hinaufführen. Sind aber die Angriffe Bl. auf andere Abschnitte des Buches mißlungen, und in diesen weder spätere Einschiebsel, noch Ueberarbeitungen, noch Spuren jüngerer dogmatischer Anschauungen, noch Widersprüche mit den anerkannt ältesten Bestandtheilen, oder Mangel an Zusammenhang mit diesen zu finden, so steht nichts im Wege, sämmtliche Abschnitte in Jos. einem Verfasser zuzuweisen, der bald nach dem Tode des Heerführers und als Augenzeuge (5, 1) der Begebenheiten unter Benüzung der über die Vertheilung des Landes entworfenen Verzeichnisse Josua und dem von ihm geführten Volke ein schriftliches Denkmal sezte, welches die pentateuchische Geschichtsdarstellung weiterführen sollte.

2.

Origenes über die Eucharistie.

Von Professor Dr. Probst in Breslau.

Die Aeußerungen des Origenes über die Eucharistie beziehen sich zunächst auf den Genuß derselben. Es finden sich jedoch auch solche, in welchen er sie als Opfer faßt. Darum haben wir seine hierauf bezügliche Lehre nach diesem doppelten Gesichtspunkte als Sacrament und Opfer darzustellen. Da er zugleich Andeutungen über die damalige Liturgie gibt, in welcher sich der sakramentale, wie der Opfercharakter derselben offenbart, so ist das der dritte Gegenstand, der uns beschäftiget; denn erst durch die Verbindung dieser drei Haupttheile erhalten wir ein vollständiges Bild dessen, was er über die Eucharistie gelehrt hat.

Was die Bearbeitung betrifft, haben in neuester Zeit zwei Protestanten, Thomasius und Redepenning[1]), Monographieen über Origenes geschrieben und

1) Thomasius, Origenes. Nürnberg 1837. Redepenning, Origenes. Bonn 1846. Die Schrift Föhlings über die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, Erlangen 1851, erhielten wir erst als unsere Arbeit bis zum lezten § vorgeschritten war, weßwegen wir erst daselbst auf sie Rücksicht nahmen.

seine Lehre über die Eucharistie besprochen. Es geschieht aber so kurz und wegwerfend, daß schon die Erwägung, die Abendmahlslehre des Adamantius wurde in früheren und den frühesten Jahrhunderten nie als unkirchlich angegriffen, den Gedanken nahe legt, er kann der radicale Rationalist, zu welchem ihn die beiden Monographisten machen, nicht sein. Von katholischer Seite hat Möhler in seiner Patrologie diese Lehre des Origenes völlig übergangen. Von der Arbeit Döllingers[2]) sagt Binterim, sie sei das Beste, was hierüber erschienen sei; weil Döllinger jedoch die Lehre aller frühesten Schriftsteller wiedergibt, ist das schnellere Weggehen über Origenes begreiflich. Es sollte daher nicht überflüssig sein, wenn wir die Lehre eines Mannes, der im Jahre 186 geboren wurde, über einen so wichtigen Gegenstand ausführlich darzustellen suchen. Ueber die Liturgie ist das Nachstehende, so viel wir wissen, ohnehin der erste Versuch.

Da wir blos die Würzburger Ausgabe, in 15 Bänden, besitzen, sind die Citate sämmtlich ihr entnommen.

I. Die Eucharistie als Sakrament.

Redepenning glaubt, Origenes habe bei seinen Erklärungen über die Eucharistie das johanneische Evangelium allein zum Führer genommen. Das ist nicht durchweg richtig. Allerdings bedient er sich desselben am liebsten, jedoch nicht, um aus demselben zu deduciren, das Abendmahl sei blos ein Symbol der Lehre, sondern aus Gründen, die wir im Verlaufe der Abhandlung angeben werden. So-

---

2) Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Historisch-theologische Abhandlung von Ig. Döllinger. Mainz 1826.

dann aber hält er sich nicht allein an die Worte dieses Evangeliums, sondern es sind hauptsächlich vier Gesichtspunkte, unter welchen er die Eucharistie bespricht. Erstens vergleicht er sie mit den a. t. Vorbildern, besonders dem jüdischen Pascha. Zweitens handelt er von ihr, da er die Einsezungsworte interpretirt. Drittens bringt er sie zur Sprache, wenn er erwähnt, wie die Christen seiner Zeit das Abendmahl genossen haben. Viertens veranlaßt ihn noch seine Ansicht von einem himmlischen Mahle auf sie Rücksicht zu nehmen.

§ 1. Verhältniß des jüdischen zum christlichen Pascha.

Jesus hat das a. t. Pascha aufgehoben und an seine Stelle ein anderes gesetzt, das auch die Christen feiern [1]). Wenn der Christ ungesäuerte Brode bereitet und sie ißt wie der Jude, so handelt er gegen die n. t. Gesetze, welche diesen Gebrauch nicht billigen. Das Pascha kann er hingegen feiern, denn der Christ wie der Jude feiern an Ostern ein wirkliches Mahl durch das Essen eines Lammes. Das haben nach Origenes beide gemeinschaftlich. Den Unterschied findet er darin, daß dieses Mahl für den Christen ein geheimnißvolles ist, für den Juden nicht, denn der Jude ißt ein gewöhnliches Lamm, der Christ das Lamm, das für uns geopfert wurde, Christus [2]). Ganz denselben Gedanken spricht er in der Erklärung des johanneischen Evangeliums aus, wo er von einer dreifachen Feier des Pascha redet. Zuerst vom jüdischen; weil dieses aber ein Schatten des Künftigen war, so fragt

1) In Math. ser. 75. p. 177.

2) In Jerem. hom. 12. n. 13. p. 535.

er, wie wird denn jezt (νῦν) unser Pascha geopfert und wie wird es in der Folge geopfert werden? [3]) Mit Rücksicht auf die jezige Feier bemerkt er, die Juden opferten ein Lamm, unser Pascha aber ist Christus. Es ist also im Commentar, wie in der Homilie, dieselbe Gleichstellung und Entgegensezung von Lamm und Christus. Diese Darstellung fällt in das Gewicht, denn sie hält die Annahme fern, der gemäß Origenes das Abendmahl für ein Symbol der Lehre, das Essen seines Fleisches, das Trinken seines Blutes für die gläubige Annahme seines Wortes gehalten haben soll. Das Symbol gehört nach Adamantius wesentlich dem A. B. an. In ihm wurde Gott in Typen angebetet, im Christenthum aber in der Wahrheit [4]). Wäre die Eucharistie blos ein Symbol, sie hätte ihren Plaz im A. B. Ferner müssen die Schattenbilder und Symbole des A. T. im N. B. ihre Erfüllung finden; das ist nach Origenes ihre Aufgabe. Und nun die Frage, wäre das n. t. Pascha die Erfüllung des a. t., wenn dieses selbst wieder ein Symbol wäre? Das Osterlamm der Juden, dieses Symbol, soll die Aufgabe haben ein christliches Symbol zu symbolisiren? Umgekehrt, weil das jüdische Pascha Symbol ist, kann das christliche nicht Symbol, sondern es muß Erfüllung des Vorbildes und Wahrheit sein. Es ist dieses nicht nur eine Folgerung im Geiste des Origenes, sondern er bezeugt es selbst ausdrücklich. Einst, sagt er, war die Taufe vorge-

3) In Joan. t. 10. n. 12. p. 432.

4) Ἀλλὰ καὶ οὐκ ἐν τύποις προσκυνεῖν δεῖ τῷ πατρὶ ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ, ἥτις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, μετὰ τὸ δοθῆναι τὸν νόμον διὰ Μωϋσέως. C. Cels. l. 6. n. 70. p. 255. Diese Worte sind um so mehr zu urgiren, als er l. 8. c. 33 derselben Schrift erklärt, die Christen danken dem Schöpfer für seine Gaben durch die Eucharistie.

bildet in der Wolke und im Meere, jezt aber ist sie wirklich eine Wiedergeburt im Wasser und dem hl. Geiste. Damals war das Manna eine vorbildliche Speise, jezt aber ist wirklich das Fleisch des Wortes Gottes eine wahre Speise, wie er selbst sagt: mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, mein Blut wahrhaft ein Trank [5]), hienach war das Manna eine symbolische Speise, die Eucharistie ist aber so wenig etwas Symbolisches als die Taufe, sondern wie wir durch diese wahrhaft wiedergeboren werden, werden wir durch jene wahrhaft mit dem Fleische Christi gespeist. Es liegt ebenso im Wesen des A. B., daß in ihm Gott in figuris et imaginibus erkannt wurde, als im N. B. in ipsa specie veritatis [6]). Das ist allerdings möglich, daß das n. t. Symbol im Christenthum blos theilweise erfüllt wird und erst in einer andern Welt seine vollständige Erfüllung findet. In dieser Weise faßt es auch Adamantius [7]). Darum bleibt aber der Saz in seiner vollen Wahrheit bestehen: war das a. t. Pascha Symbol, so ist das n. t. mehr als Symbol, es ist Wahrheit und Erfüllung.

So viel liegt in dem an der Spize des § stehenden Saze: die Juden aßen ein Lamm, die Christen aßen Jesus. Es ist nicht nur gesagt, beidemal finde ein wirkliches Essen

---

5) Quae prius in aenigmate designabantur, nunc in specie et veritate complentur... Antea in aenigmate fuit baptismus in nube et in mari, nunc autem in specie regeneratio est in aqua et in spiritu sancto. Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus, sicut et ipse dicit, quia caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. In Num. hom. 7. n. 2. p. 303.

6) l. c.

7) cf. In Math. ser. 86. p. 200.

statt, sondern das, was die Christen aßen, ist, dem jüdischen Symbol gegenüber, Wahrheit. Sehen wir nun, wie sich Origenes über das christliche Osterlamm weiter ausdrückt. In der Homilie über Jeremias redet er so, wie es ihm die Arcandisciplin erlaubte. Auf welche Weise, sagt er, dieses Lamm, Christus, vom Christen gegessen wird, das ist ihm wohl bekannt, denn er kennt die Beschaffenheit des Fleisches des Logos ebensogut, als er weiß, daß es eine wahrhafte Speise ist [8]). Das Fleisch dieses Lammes hat eine besondere, nicht jedem bekannte Beschaffenheit, dennoch ist es wahrhaft Speise. Das ist der Inhalt dieser Worte, der auf der einen Seite das Gesagte (sie essen wirklich das Lamm Christus) bestätiget, auf der anderen Seite die nähere Angabe über die Qualität dieses Fleisches absichtlich verschweigt. Mehr erfahren wir aus der Parallelstelle in den Commentarien über das Evangelium des Johannes, in der er den Saz, das jüdische Pascha ist Vorbild des christlichen, ausführt. Weil das Erste Type des Lezten ist, müssen die das jüdische Pascha begleitenden Umstände im christlichen Pascha verwirklicht werden. Beim Nachweis dessen, fügt er bei, dringen sich jedoch viele Schwierigkeiten auf. Einmal ist das jüdische Pascha Vorbild, sofern es, geschlachtet, den Tod des christlichen Lammes symbolisirt. Die Bemerkung im Evangelium des Johannes: ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen, ist auch deßwegen gemacht, um auf die Erfüllung der a. t. Type hinzuweisen. Schwer zu erklären ist es aber, warum die Juden mehrere und nicht blos Ein Lamm schlachteten; warum die, welche das jüdische Lamm schlachteten, Beobachter, die, welche das christ-

8) l. c. hom. 12. p. 535.

liche Lamm schlachteten', Uebertreter des Gesezes waren. Ueber dieses weggehend, zieht er die zweite Parallele. Das jüdische Osterlamm wurde gegessen. Wie läßt sich die Erfüllung dessen im N. B. nachweisen? Antwort: wenn das Wort Fleisch geworden und wir das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken müssen, wenn dieses Fleisch wahre Speise und sein Blut wahrer Trank ist: so ist wohl dieses das Fleisch des Lammes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt und dieses das Blut, mit welchem wir die beiden Thürpfosten und die Schwelle dieser Häuser, in welchen wir das Pascha essen, bestreichen müssen und von diesem Fleische des Lammes müssen wir in dieser Welt, in welcher die Nacht ist, essen. Das ist deutlich gesprochen. Das Fleisch gewordene Wort Gottes ist das Lamm, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, das Fleisch dieses Logos essen wir, also essen wir das Fleisch des Lammes und die a. t. Type ist erfüllt. Wenn aber die Juden mit seinem Blute die Thüren bestreichen, so erfüllen die Christen auch dieses Vorbild. Die Häuser, in welchen sie das Pascha essen, das sind ihre Leiber, die Thüren die Lippen [9]), die sie mit dem Blute des Lammes benezen, wenn sie dasselbe trinken. Endlich trifft selbst das zu, daß sie das Pascha bei Nacht essen, wenn

9) Manducant etiam pascha *immolatum* Christum pro nobis, qui dixit: Nisi manducaveritis carnem meam, non habebitis vitam manentem in vobis. Et per hoc quod bibunt sanguinem ejus *verum* potum, ungunt superliminaria domorum animae suae. In Math. ser. 10. p. 23. Den geopferten Christus essen sie. Da die Lehre nicht geopfert wird, kann das Pascha auch kein Symbol der Lehre sein. Ferner das, womit sie die Lippen benezen, ist ein wahrer Trank und dieser Trank sein Blut. Schwerlich wird da Jemand an das geistige Trinken einer Lehre auch nur denken können.

man das Wort Nacht recht auslegt. Nacht ist nämlich Type für diese Welt. In dieser Welt müssen sie aber von dem Fleische dieses Lammes essen. Als dritten Vergleichungspunkt führt Origenes das Essen des gekochten Fleisches mit Brod an und fragt, wie das im N. T. erfüllt wird. Er antwortet, der Logos Gottes ist nicht nur Fleisch, sondern auch Brod, und nun legt er dieses dritte Vorbild des A. B. von dem Essen des Schriftwortes aus. Darum heißt es auch, man soll nicht das rohe Fleisch des Lammes essen, wie das die Buchstabenknechte thun, sondern geistig soll man die Schrift verstehen [10].

---

10) In Joan. t. 10. n. 13. p. 437. *Ἰουδαίων μὲν οὖν τὸ πάσχα πρόβατόν ἐστι θυόμενον .... τὸ δὲ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν πάσχα ἐτύθη χριστός ... ζητητέον πῶς τὸ θυόμενον πρόβατον χριστοῦ περιέχει εἰκόνα, τοῦ μὲν προβάτου ὑπὸ τῶν τηρούντων τὸν νόμον θυομένου, χριστοῦ δὲ ὑπὸ τῶν παραβαινόντων αὐτὸν ἀναιρουμένου. ἔτι δὲ, πῶς ἐπὶ χριστοῦ τό· φάγονται τὰ κρέα ταύτῃ τῇ νυκτὶ ὀπτὰ πυρὶ, καὶ ἄζυμα ἐπὶ πικρίδων ἔδονται, ἑρμηνευτέον, καὶ τό· οὐκ ἔδεσθε ἀπ' αὐτῶν ὠμὸν, οὐδὲ ἡψημένον ἐν ὕδατι, ἀλλ' ἢ ὀπτὰ πυρί· .... νῦν δὲ ὡς ἐν ἐπιτόμῃ διὰ τὴν προκειμένην λέξιν, ταῦτα παραθέμενοι, τὰ φαινόμενα ὡς ἐν βραχέσιν οὕτω λύειν πειρασόμεθα, ὑπομνησθέντες καὶ τοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἐπεὶ καὶ ἐν τῷ πάσχα ἀπὸ τῶν ἀμνῶν, φησὶ, καὶ τῶν ἐρίφων λήψεσθε. δόξει καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς συνᾴδων τῷ Παύλῳ τοιαύταις ἐνέχεσθαι τῶν ἐξητασμένων ἀπορίαις. λεκτέον δὲ ὅτι, εἰ ὁ λόγος γέγονε σὰρξ, καί φησιν ὁ κύριος, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἔχει ζωὴν αἰώνιον· κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ· ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστι βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστι πόσις· ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἐν ἐμοὶ μένει, κἀγὼ ἐν αὐτῷ· μήποτε αὐτή ἐστιν ἡ σὰρξ τοῦ αἴροντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἀμνοῦ, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ αἷμα ἀφ' οὗ τιθέναι δεῖ ἐπὶ τῶν δύο σταθμῶν, καὶ ἐπὶ τὴν φλιὰν ἐν τοῖς οἴκοις, ἐν οἷς ἐσθίομεν τὸ πάσχα, καὶ ἀπὸ τῶν τοῦ ἀμνοῦ τούτου δεῖ φαγεῖν κρεῶν ἐν τῷ τοῦ κόσμου χρόνῳ, ὅς ἐστι νύξ. ὀπτὰ δὲ τὰ κρέα πυρὶ βρωτέον μετὰ τοῦ ἀπὸ ἀζύμων ἄρτου, ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος οὐ μόνον ἐστὶ σάρξ. φησὶν γοῦν· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος*

Drei Momente hebt Origenes am jüdischen Pascha hervor: 1) das Schlachten des Lammes, 2) das Essen desselben und das Bestreichen der Thüren mit dessen Blute; 3) das Essen des gekochten Fleisches mit Brod. Er weist die Erfüllung aller drei Punkte bei der Feier des n. t. Pascha nach. Auffallend ist, warum er Punkt 2 und 3 unterscheidet. Wir glauben, das jüdische Vorbild hat ihn dazu nicht veranlaßt, wohl aber das christliche Pascha. Als christlicher Allegorist kennt er einen doppelten Genuß desselben, einen sakramentalen und einen geistigen. Beides möchte er im A. B. vorgebildet finden, und er findet es, indem er zwischen dem Essen des Lammes und dem Essen des gekochten Fleisches mit Brod unterscheidet, und das lezte auf den geistigen Genuß des Pascha deutet. An sich läßt sich das Essen des Lammes und des gekochten Fleisches gar nicht unterscheiden, da auch das Lamm gekocht gegessen wurde. Man sieht auch, das steht Origenes im Wege, weßwegen er an dem citirten Orte das Brod herbeizieht und dieses vorzugsweise betont. Weil jedoch die Bezeichnung „gekochtes Fleisch" dem Allegoristen einen prächtigen Anlaß zur Deutung gab, hält er auch an ihm fest. Wir sind jedoch nicht weniger zu dem umgekehrten Schlusse be-

---

τῆς ζωῆς· καὶ, οὗτός ἐστι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ, καὶ μὴ ἀποθάνῃ· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· καὶ, οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.. οὐκ ἀγνοητέον μέντοι γε ὅτι πᾶσα τροφὴ καταχρηστικώτερον ἄρτος λέγεται, ὡς ἐπὶ Μωϋσέως ἐν τῷ Δευτερονομίῳ γέγραπται .... οὐκ ὠμὴν οὖν βρωτέον τὴν σάρκα τοῦ ἀμνου, ὥσπερ ποιοῦσιν οἱ τῆς λέξεως δοῦλοι, τρόπον ἀλόγων ζώων, καὶ ἀποτεθηριωμένων πρὸς τοὺς ἀληθῶς λογικοὺς, διὰ τοῦ συνιέναι βούλεσθαι τὰ πνευματικὰ, λόγου μεταλαμβάνοντες θηρίων ἀπηγριωμένων. In Joan. t. 10. n. 13. p. 438.

rechtiget und genöthiget, weil er das Essen des gekochten Fleisches mit Brod auf den geistigen Genuß bezieht, muß das andere Essen von einem wirklichen, sakramentalen Genuß gelten. Ja weil er bei der dritten Parallele, wenn man auf den Grund sieht, das Essen des Fleisches fallen läßt und ihm das Brod substituirt, „der Logos ist nicht nur Fleisch", sondern auch Brod, unterscheidet sich der sakramentale Genuß des Pascha von dem geistigen, wie der Genuß von Fleisch und Brod. Vergleicht man hiemit eine Erörterung in der Schrift über das Gebet, auf die wir alsbald zurückkommen, so leuchtet ein, Origenes wendet den dort gemachten Unterschied auch hier an [11]). Er versteht unter dem Fleische Christi ihn selbst; seine Person, und unter Christus, sofern er sich Brod nennt, seine Lehre; eine Regel, von der er nur dann abgeht, wenn er offenbar und absichtlich allegorisirt. Das Pascha ist also Jesus selbst, der ebenso geopfert als gegessen wird. Schon David fordert zu diesem Genusse in den Worten auf: kostet wie süß der Herr ist. Auf das Bedenken, wie konnte Origenes auf die Vorstellung kommen, David habe bei diesen Worten die Eucharistie im Auge gehabt, lautet seine Antwort: der eucharistische Leib Christi begreift ein Symbol des Gesetzes, die Schaubrode in sich [12]).

Der sub 2 erwähnte Genuß des Lammes kann kein Essen eines leeren Symboles, kein Essen des göttlichen Wortes unter der Type des Brodes sein, das verbietet der Zusammenhang der ersten mit der zweiten Parallele. In der ersten Parallele stellt er das geschlachtete Lamm

---

11) De orat. n. 27. p. 526. cf. § 2. not. 11.
12) Comment. in psl. p. 178.

dem geopferten Christus gegenüber. Mit welchem Rechte darf man in der zweiten Parallele dem Essen des jüdischen Lammes das Essen der Lehre gegenüberstellen, wenn Origenes dieses nicht ausdrücklich bemerkt? Hätte Adamantius ein geistiges Essen gemeint und sich doch so ausgesprochen, wie er sich ausgesprochen hat, er hätte seine Leser absichtlich irre geführt. Um an ein geistiges Essen zu denken, muß die Gedankenreihe gewaltsam unterbrochen werden, der zufolge Origenes eine Vergleichung mit dem jüdischen Osterlamme und der Person Christi dadurch vollzieht, daß er nachweist, dieser werde wie jenes erstens geschlachtet und zweitens gegessen. Die dritte Parallele, das Essen des Brodes mit gekochtem Fleische, scheidet er auch durch *δὲ* recht deutlich von der zweiten, *ὀπτὰ δὲ τὰ κρέα.* Endlich lese man jezt noch einmal die Eingangs angeführten Worte aus der zwölften Homilie über Jeremias: wer das Gesez über das Pascha versteht, ißt geheimnißvoll das Lamm Christus, denn unser Pascha, Christus, ist geopfert worden. Das Lamm, das er ißt, ist der für uns geopferte Christus, das ist das Fleisch des Logos, das er genießt [13]).

Ein zweites a. t. Symbol der Eucharistie ist Origenes die Speise, welche Abraham den drei Männern vorsezte. Sie dient trefflich zur Bestätigung und Erklärung des über das Pascha Gesagten. „Drei Männer nimmt er auf, mit drei Maas Weißmehl besprengt er die Brode. Alles, was

---

13) *Ὁ ἀκούων τῶν περὶ τοῦ πάσχα νενομοθετημένων, κεκρυμμένως ἐσθίει ἀπὸ τοῦ προβάτου χριστοῦ· τὸ γὰρ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός· καὶ εἰδὼς τὴν σάρκα τοῦ λόγου ὁποία ἐστὶ, καὶ εἰδὼς ὅτι ἀληθής ἐστι βρῶσις, μεταλαμβάνει ταύτης, κεκρυμμένως γὰρ ἤκουσε τοῦ πάσχα.* In Jerem. hom. 12. n. 13. p. 534.

er thut, ist mystisch, alles von Geheimnissen erfüllt. Ein Kalb wird vorgesezt, siehe ein neues Geheimniß. Das Kalb selbst ist nicht hart, sondern gut und zart. Und was ist so zart, was so gut, als Jener, der sich für uns bis zum Tode erniedriget hat und seine Seele für seine Freunde hingab? Es ist jenes gemästete Kalb, das der Vater für seinen zurückgekehrten, büßenden Sohn schlachtet." Er nimmt Wasser, um ihnen die Füße zu waschen. Auch das geschieht geheimnißvoll. „Er wußte nämlich, die Geheimnisse des Herrn (dominica sacramenta) seien blos mit gewaschenen Füßen zu essen." Endlich wurde das Mahl unter dem Baume Mambre gefeiert. Abermal ein Mysterium. „Mambre heißt in unsere Sprache übersezt Gesicht oder Einsicht. Siehst du welches, und von welcher Beschaffenheit der Ort ist, in welchem der Herr Mahl halten kann? Es hat ihn das Gesicht und die Einsicht Abrahams erfreut. Er war reinen Herzens um Gott zu schauen. An solchem Orte also und in solchen Herzen kann der Herr mit seinen Engeln Mahl halten" [14]).

Hier ist mit dürren Worten gesagt, das Kalb, das geschlachtet und gegessen wurde, ist ein Symbol Christi. Man beachte wohl, es ist nicht ein Symbol seiner Lehre, sondern seiner Person, denn das ist der Punkt, um den es sich bei Origenes handelt. Dieses Symbol ist im Christenthum erfüllt, so lautet der zweite Saz. Blos unter dieser Voraussezung kann Origenes sagen, Alles, was Abraham thut, ist geheimnißvoll, Alles von Mysterien erfüllt. Bezieht er das Schlachten des Kalbes auf den Tod Christi, wo findet dann das Essen dieses Kalbes im Chri-

14) In Genes. hom. 5. n. 2. p. 186.

stenthume statt? Origenes antwortet: die Sakramente des Herrn müssen rein empfangen werden. Das hat die Weisheit Abrahams vorausgeschaut, darum wusch er den Männern, ehe sie das Mahl genoßen, die Füße. Unter diesen Sakramenten des Herrn kann nun gar nichts Anderes verstanden werden als die Eucharistie. Wenigstens können wir uns keine christliche Institution denken, in welcher von einem Essen des Lammes (vitulus) Christi die Rede sein könnte, als das Abendmahl. Erwägt man, daß Origenes die dem Abraham vorgesezten Brode mysticos panes nennt, verbindet man dieses mit der allegorischen Auslegung von Mambre und vergleicht man damit: Iß das mystische Brod an reinem Orte, d. h. empfange die Geheimnisse des Herrn mit reiner Seele [15]), so sollte jeder Zweifel schwinden. Es scheint darum überflüssig, an die weiteren Worte zu erinnern: es sei dieses das Kalb das der Vater für den zurückgekehrten, büßenden Sohn schlachtet.

Dennoch möchte es auffallen, warum das Essen dieses Kalbes nicht ausdrücklich erwähnt wird. Gegessen wurde das Kalb. Abraham sezte das Kalb vor (apponitur vitulus) und am Schlusse heißt es: post tantum ac tale convivium [16]). Der Grund mag darin liegen, weil bei den christlichen Mysterien kein vom Brode gesondertes Essen des Fleisches vorkommt. Es findet blos ein Essen des Fleisches in dem Brode d. h. unter der Gestalt desselben statt, weßwegen das Brod den Namen mystisch erhält. Weil Origenes jedoch auch da, wo von dem für den verlorenen Sohn geschlachteten Kalbe die Rede ist, und wie wir oben

15) In Levit. hom. 13. n. 5. p. 214.

16) Von der Eucharistie sagt Origenes post tanta et tam eximia sacramenta cf. In psl. 37. n. 6. p. 101. hom. 2.

sahen, da wo er vom Osterlamm handelt, über das Essen immer mit einer Eilfertigkeit und Aengstlichkeit hinweggeht, muß das seine besondere Ursache haben, und diese liegt, nach unserem Ermessen, in der Arcandisciplin. Sie bestand zu jener Zeit noch in Kraft, wie wir aus Adamantius selbst nachweisen werden. Das Halbdunkel, in dem er diesen Gegenstand läßt, spricht darum nicht gegen seinen Glauben an die Gegenwart Christi im Abendmahle, sondern ist uns vielmehr ein um so stärkerer Beweis für denselben.

Das Resultat dieser Erörterung ist demnach, aus der Gegenüberstellung des jüdischen Pascha und des christlichen Abendmahles folgt: Origenes glaubte an die Gegenwart Christi in diesem Sakramente und lehrte sie.

§ 2. Einsezung der Eucharistie.

Obwohl die Interpretationsweise des Origenes im Allgemeinen überall die gleiche, die allegorische ist, macht es dennoch einen großen Unterschied, ob er Worte und Begebenheiten des A. oder N. B. exegesirt. Beim A. T. geht er von dem allgemein anerkannten Grundsaze aus, es verhalte sich dasselbe zum N. T. wie Bild zur Wahrheit, Schatten zur Realität. Wenn er daher a. t. Vorbilder erklärt und ihre Erfüllung im N. B. zeigt: so ist seine Exegese allerdings geistig im Gegensaze vom buchstäblichen Verständnisse. Sie ist aber auch dem einseitigen Spiritualismus gegenüber, wenn wir so sagen dürfen, realistisch. Seine Deutung des jüdischen Pascha gibt einen Beleg hiefür.

Anders gestaltet sich das Verhältniß auf n. t. Boden. Es gibt Thatsachen, z. B. Wunder, die durch die geistige Deutung erst völlig verstanden werden. Wenn hingegen

die Worte selbst schon Geist und Leben sind, ertragen sie eine solche Deutung nicht, denn der Interpret ist genöthiget denselben einen fremden Sinn beizulegen. Buchstabe und allegorischer Sinn laufen geschieden neben einander her. Der Buchstabe enthält seine eigene Wahrheit und die geistige Interpretation macht die ihrige geltend. Der buchstäbliche Sinn wird dadurch weder geläugnet noch aufgehoben, aber ein anderer neben oder über ihn gestellt — damit erhalten wir den Schlüssel zum Verständniß der origenischen Auslegung der Abendmahlsworte. Er kennt außer der buchstäblichen Erklärung noch eine geistige. „Nach der allgemeineren Annahme wird dieses Brod und dieser Trank von den Einfältigeren von der Eucharistie verstanden. Die aber gelernt haben tiefer zu sehen, verstehen es von einer göttlicheren Verheißung, der Nahrung der Wahrheit des Logos [1]). Die Einfältigen sind Jene, welche beim buchstäblichen Verständnisse bleiben, die den einfachen Wortsinn, ohne darum in Judaismus zu verfallen, nach der kirchlichen Disciplin annehmen. Wer aber, die Wahrheit der geschichtlichen Facta vorausgesezt, zum Geistigen emporsteigt, der gehört zu den Schriftgelehrten im höheren Sinne [2]). Er deutet also die Einsezungsworte geistig,

---

1) *Νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος, καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν· τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν.* In Joan. t. 32. n. 16. p. 544.

2) In Math. t. 10. n. 14. p. 370. *Μαθητεύεται δὲ τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν γραμματεὺς, κατὰ μὲν τὸ ἁπλούστερον, ὅτε ἀπὸ ἰουδαϊσμοῦ ἀναλαμβάνει εἰς τὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκκλησιαστικὴν διδασκαλίαν· κατὰ δὲ τὸ βαθύτερον, ὅτε τὰς διὰ τοῦ γράμματος τῶν γραφῶν εἰσαγωγὰς παραλαβών τις, ἀναβαίνει ἐπὶ τὰ πνευματικὰ, ὀνομαζόμενα βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*

bestreitet aber deßwegen die Wahrheit des buchstäblichen Verständnisses nicht, obwohl er dem ersteren den Vorzug gibt. Das muß man nämlich einfach zugeben, wenn man die Lehre des Origenes so wiedergeben will, wie er sie vorgetragen hat. Wenn er an einigen Stellen auch den geistigen Genuß der Eucharistie höher stellt als den sakramentalen, so hat dieses einen anderen Grund, auf den wir zurückkommen werden. Hier und vorerst handelt es sich nur um die geistige Auslegung der Einsezungsworte.

Um recht anschaulich zu zeigen, auf welchem Boden die origenische Erklärung der Einsezungsworte steht, müssen wir Einiges aus den vorausgehenden Nummern aufnehmen. Math. 26, 17 mit Marcus 14, 12 vergleichend, kommt Origenes zu dem Ergebnisse, Jesus habe an dem Tage, an welchem das Osterlamm geschlachtet wurde, das Pascha gehalten. Ein Unwissender könnte, in Ebionitismus verfallend, daraus schließen, Jesus habe das Pascha auf jüdisch-sinnliche Weise (more judaico corporaliter) gefeiert, da er doch gekommen ist, die unter dem Geseze Stehenden von demselben zu befreien. Verlassen wir also den Buchstaben des Gesezes und feiern wir das Pascha, indem Jesus mit uns speist [3]). Wie sehr er den Ebionitismus meidet und den Buchstaben verläßt, zeigt n. 79 desselben Commentars. Der Wasserträger, dem die Jünger, dem Auftrage Christi gemäß, folgen sollen, ist Moses, der geistige Lehren in sinnlichen Erzählungen trägt. Die Herberge, in welcher Jesus das Pascha halten will, ist unsere Seele. Der Hausvater dieser Herberge ist die Vernunft, die Jünger bereiten daselbst das Pascha, sie katechesiren den Hausvater,

---

3) In Math. ser. 79. p. 190.

d. h. die Vernunft, und dann kommt die Gottheit des Eingeborenen und speist in dem genannten Hause mit seinen Jüngern [4].

In der Numer 85 auf die Einsetzungsworte selbst übergehend, sagt er: Nicht das sichtbare Brod, das er in Händen hielt, nannte Gott das Wort seinen Leib, sondern das Wort in dessen Geheimniß jenes Brod zu brechen war. Und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, in dessen Geheimniß jener Trank auszugießen war. Denn der Leib des Wortes Gottes, oder das Blut, was kann es anderes sein, als das Wort, das nährt und das Wort, welches das Herz erfreut? [5])

Er unterscheidet sonach an dem Brode zweierlei, ein Sichtbares, die äußere Gestalt und das innere nährende Element. Dieses Nährende nennt er das Wort. „Jenes Brod, welches Gott das Wort, seinen Leib nennt, ist das nährende Wort der Seelen, das vom Worte Gottes ausgehende Wort". Die weitere Frage ist, was versteht Origenes unter diesem „Wort"? Wäre damit der Logos gemeint, so würde die Stelle sagen, Jesus nannte nicht die sichtbare Gestalt, sondern (das Wesen), den Logos, seinen Leib, als dessen Symbol das Brod zu brechen war. Auch an das Einsetzungswort könnte man denken, um so mehr, als er wirklich so unterscheidet, wenn er sagt: „die Speise, insoweit sie materiell ist, wird ausgeworfen, sofern

4) In Math. ser. 79. p. 192.

5) Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Verbum, sed verbum in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. l. c. n. 85. p. 198.

aber das Gebet (Wort) zu ihr hinzukommt, wird sie heilsam". Und weil er auch von der Taufe sagt: das Wort unseres Herrn Jesu Christi befreit durch das Bad der Taufe [6]). In diesem Falle wäre zu übersezen: nicht das sichtbare Brod ist sein Leib, sondern das (Einsezungs)wort, in dessen geheimnißvoller Kraft das Brod zu brechen, oder zu consecriren ist. Der Context zeigt jedoch, daß Origenes an diesem Orte unter dem „Wort" das Wort Gottes im Allgemeinen, die Lehre versteht. Auf die Frage, warum sagte Jesus: das ist das Blut des neuen Bundes, und warum fügte er diesen Beisaz nicht auch dem Worte: das ist mein Leib, bei, antwortet er: Brod bedeutet die Sittenlehren (justitia), Wein die Glaubenslehren. Weil aber der Bund mit Gott in dem Passionsblut Christi (d. h. im Glauben) beruht und wir nicht durch bloße Gerechtigkeit (Beobachtung sittlicher Lehren) ohne den Glauben selig werden, darum steht der Beisaz novi testamenti bei den Worten: das ist der Kelch. Bei Erklärung des Wortes „ausgießen" verweist er auf das Schriftwort: die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen, und gibt damit zu verstehen, wie die Liebe in unsere Herzen ausgegossen wird, so auch der Glauben (= Glaubenslehren = Blut). Selbst die Worte: „Jesus nahm das Brod und den Kelch" erklärt er auf diese Weise und hat somit sämmtliche Einsezungworte interpretirt, aber auch vermittelst der Allegorie rationalistisch umgedeutet.

Schließlich bemerkt er: der, welcher den Kelch nahm und sprach: trinket alle daraus, weicht nicht von uns, wenn wir trinken, sondern trinkt mit uns, da er in Jedem von

---

6) In Math. ser. 16. p. 32.

uns ist, weil wir nicht allein und ohne ihn weder von jenem Brode essen, noch von dem Gewächse jenes wahren Weinstockes trinken können. Wundere dich nicht, weil er selbst sowohl das Brod ist, als auch mit uns das Brod ißt, weil er selbst der Wein ist und mit uns trinkt. Allmächtig ist der Logos Gottes [7]). Ganz unerwartet nennt er hier Christus das Brod und den Wein. Auf die Lehre kann es nicht bezogen werden, denn das Brod und der welcher mit uns ißt, werden als identisch gefaßt. Das ist ja das Wunderbare. Nun ist der, welcher mit uns ißt, unbestreitbar die Person Jesus (der welcher den Kelch nahm, ißt mit uns und ist Brod); also muß es auch die Speise sein. Wenn das Brod blos Symbol seiner Lehre wäre, bedürfte es der Berufung auf die Allmacht des Logos nicht [8]). Gerade da also, wo er die Allegorie auf die Spize treibt, kommt eine ganz andere Ansicht zum Vorschein.

Auffallend mag es scheinen, wenn die lezte Ansicht seinen Glauben enthält, den er blos in einigen Worten verräth, was braucht es dann der allegorischen Deutung, warum spricht er es nicht einfach aus? Es ist die Arcan-

7) Ipse autem, qui accepto calice dicit: bibite ex hoc omnes, nobis bibentibus non discedit a nobis, sed bibit eum nobiscum, cum sit in singulis ipse: quoniam non possumus soli et sine eo vel manducare de pane illo, vel bibere de generatione illius vitis verae. Nec mireris quoniam ipse est et panis, et manducat nobiscum panem, ipse est et potus generationis de vita, et bibit nobiscum. Omnipotens est enim Verbum Dei, et diversis appellationibus nuncupatur, et innumerabilis est ipse secundum multitudinem virtutum, cum sit omnis virtus unus et ipse. In Math. ser. 86. p. 201.

8) In der Liturgie des hl. Marcus heißt es: ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος θεός, καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα.

disciplin, die ihn das Geheimniß verhüllen heißt. Ein christlicher Exeget, der zu jener Zeit die Einsezungsworte erklären wollte und, sofern er einen fortlaufenden Commentar eines Evangeliums schrieb, erklären mußte, hatte einen schwierigen Stand. Die kirchliche Geheimlehre durfte er nicht aussprechen, was blieb ihm da übrig, als Wort für Wort allegorisch zu deuten? Wenn er andere Abschnitte der Schrift geistig auslegt, so ist das seine Liebhaberei und durch den damaligen Stand der Wissenschaft bedingt, wenn er aber die Einsezungsworte so interpretirt, so nöthigte ihn dazu noch das Gebot der Kirche. Origenes darf darum an diesem Orte den Glauben an die Gegenwart Jesu nicht aussprechen, sondern er muß ihn verdecken. Daß ihm aber die citirten Worte entschlüpft sind, das zeigt dann auch um so überzeugender, wie er neben der allegorischen Auslegung der Einsezungsworte an der buchstäblichen festhält.

Durfte Origenes durch buchstäbliche Interpretation der Einsezungsworte das christliche Mysterium nicht bekannt machen, mußte er darum allegorisiren, so legte sich die Deutung von Brod und Leib, Wein und Blut auf das Wort und die Lehre von selbst nahe. Nicht nur weil das Wort Nahrung der Seele ist und sich Jesus selbst in diesem Sinne auch Brod nennt, sondern weil mit der Zulassung zur Communion dem Getauften die Geheimlehren, die tiefsten und höchsten christlichen Doctrinen mitgetheilt wurden. „Ehe wir die Partikel (annonam) des himmlischen Brodes bekommen und mit dem Fleische des unbefleckten Lammes gesättiget werden, ehe uns das Blut des wahren Weinstockes, der aus der Wurzel David hervorsproßt, trunken macht, sind wir Kinder, die mit Milch gespeist werden und die

Anfangsgründe der christlichen Lehre kennen" [9]). Von dieser Seite gefaßt, empfieng der Neophyt wirklich mit Brod und Wein auch die Lehre, und in diesem Sinne konnte Origenes, ohne der Wahrheit im geringsten untreu zu werden, zu der in Rede stehenden Allegorie seine Zuflucht nehmen. Darin finden wir die Ursache, warum die angeführten Worte dem äußeren Anscheine nach so schroff sind, daß sie frühere Editoren der origenischen Schriften im dogmatischen Interesse ausmerzten, bis sie de la Rue aus den Handschriften wieder ergänzte.

Bemerkenswerth ist, da wo sich Adamantius im Ausdruck am weitesten von der Kirchenlehre entfernt, findet sich gewöhnlich eine Aeußerung hingeworfen, die den kirchlichen Glauben rund und voll enthält. Was uns hier, bei der Interpretation der Einsezungsworte, entgegentritt, begegnet uns auch in hervorstechender Weise in der 7. Homilie über den Levitikus. Nachdem er in einer den Eingeweihten sehr verständlichen Notiz auf die Gegenwart Christi hingewiesen, spricht er im Folgenden um so ungenirter von Symbolen. Charakteristisch ist der Schluß: wird das Gesez Gottes in dem Sinne, welchen die Kirche lehrt, angenommen, dann übertrifft es durchaus alle menschlichen Geseze [10]).

---

9) In lib. Judic. hom. 6. n. 2. p. 41. Man beachte die Verbindung, in welche Brod und Fleisch, Blut und Wein gebracht sind. Und damit man ja an kein geistiges Essen und Trinken der Lehre denken kann, steht der Satz da: der aus der Wurzel David hervorgeht. Es ist Fleisch und Blut des von David abstammenden (Gott-) Menschen.

10) Die Stelle, von der später wiederholt die Rede sein wird, lautet: Sed vos si filii estis ecclesiae, si evangelicis imbuti mysteriis, si *Verbum caro factum habitat in vobis*, agnoscite quae dicimus, quia Domini sunt, ne forte qui ignorat ignoretur. Agnos-

Bei der Exegese anderer Schriftstellen konnte sich Adamantius, ohne die Arcandisciplin zu gefährden, schon deutlicher aussprechen, weil der Text selbst die Beziehung auf die Eucharistie nicht so nahe legte, und dieses thut er auch: Der Beweis liegt in dem Buche über das Gebet [11]). Daselbst sagt er, auch im Evangelium des Johannes rede Jesus so, daß er unter Brod bald etwas Anderes, von ihm Verschiedenes, bald aber sich selbst verstehe. Um diesen Gedanken durchführen zu können, geht er von dem Saze aus, Brod steht in der Schrift überhaupt für Speise. Wenn nun Speise Brod im engeren Sinne bezeichnet, ist darunter etwas von Christus Verschiedenes, seine Lehre zu verstehen. Bezeichnet hingegen Speise oder Brod im

cite quia figurae sunt, quae in divinis voluminibus scripta sunt; et ideo tanquam spiritales et non tanquam carnales examinate, et intelligite quae dicuntur. Si enim quasi carnales ista suscipitis, laedunt vos, et non alunt. Est enim et in Evangeliis litera quae occidit, non solum in veteri testamento occidens litera deprehenditur ... Si enim secundum literam sequaris hoc ipsum, quod dictum est: nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, occidit haec litera. In Levit. hom. 7. n. 5. p. 126.

11) *Ἀκουέτω, ὅτι καὶ ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην ὅπου μὲν ὡς περὶ ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτὸν διαλέγεται, ὅπου δὲ, ὡς αὐτὸς ὁ ἄρτος ὤν· ὡς μὲν περὶ ἑτέρου διὰ τούτων .... ὡς δὲ περὶ αὐτοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος κ. τ. λ. ... ἐπεὶ δὲ πᾶσα τροφὴ ἄρτος λέγεται κατὰ τὴν γραφὴν, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ περὶ Μωϋσέως ἀναγεγράφθαι. ἄρτον οὐκ ἔφαγε τεσσαράκοντα ἡμέρας, καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιε· ποικίλος δέ ἐστι καὶ διάφορος ὁ τρόφιμος λόγος, οὐ πάντων δυναμένων τῇ στεῤῥότητι καὶ εὐτονίᾳ τρέφεσθαι τῶν θείων μαθημάτων· διὰ τοῦτο βουλόμενος παραστῆσαι ἀθλητικὴν τελειοτέροις ἁρμόζουσαν τροφὴν, φησιν. ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μοῦ ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. καὶ μετ' ὀλίγα· ἐὰν μὴ φάγητε κ. τ. λ.* Joan. 6, 54—58. *αὕτη δέ ἐστι ἡ ἀληθὴς βρῶσις, σὰρξ χριστοῦ, ἥτις λόγος οὖσα, γέγονε σὰρξ κατὰ τὸ εἰρημένον· καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. ὅταν δὲ πίωμεν αὐτὸν, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν· ἐπὰν δὲ ἀναδίδωται, πληροῦται τὸ· ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.* de orat. n. 27. p. 526.

weiteren Sinn Fleisch, so ist damit Christus selbst gemeint. „Das ist der Fall, wenn es heißt: ich bin das Brod, das vom Himmel gekommen ist. Wenn Jemand von diesem Brode ißt, wird er ewig leben und das Brod, daß ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt. Bald darauf heißt es weiter: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset rc.“ Er führt nun die Stelle Joh. 6, 54—58 wörtlich an. Darüber kann also kein Zweifel herrschen, Origenes lehrt, die Worte der Schrift, in welchen vom Fleische und Blute Jesu die Rede ist, sind nicht bildliche Bezeichnungen für seine Lehre, sondern sie bezeichnen ihn selbst, seine Person. Daß er da, wo er ex professo allegorisirt oder allegorisiren will, sie doch auch bildlich faßt, bildet keine Instanz, das ist seine Manier. Wir müssen jedoch den Schluß der Stelle noch hören. „Das ist die wahre Speise das Fleisch Christi, welche Speise, da sie Wort war, Fleisch wurde laut Jenem: und das Wort ist Fleisch geworden. Wenn wir dasselbe aber essen, dann „hat es unter uns gewohnt“; wenn es aber ausgetheilt wird, erfüllt sich Jenes: „wir sahen seine Herrlichkeit. Das ist das Brod, welches vom Himmel gekommen ist. Nicht wie es die Väter aßen, die gestorben sind; wer dieses Brod ißt, wird ewig leben“ [12].

Vergleicht man diese Stelle mit der Erklärung der Einsezungsworte, so fällt helles Licht auf sie. Unsere Auslegung der Schlußworte derselben findet hier ihre Bestätigung. Doch ist dieses nicht die einzige Stelle, aus welcher zu ersehen ist, wie Origenes die Einsezungsworte verstand, sondern er sagt noch ausdrücklich, das Brod sei

12) l. c. p. 526.

durch die Einsezungsworte ein heiliger Leib geworden. „Wir aber, dem Schöpfer des All danksagend, essen mit Danksagung und Gebet für das Empfangene, die dargebrachten Brode, welche durch das Gebet ein heiliger Leib werden, der die mit reiner Gesinnung denselben Genießenden heiliget“ [13]). Es ist nach unserer Ansicht unmöglich, in diesem Citate das Zeugniß für die Gegenwart Christi im Altarssakramente zu verkennen. Erstens spricht dagegen der Wortlaut, der so bestimmt und klar daliegt, daß eine Erläuterung desselben eine Beleidigung für den Leser wäre. Er gibt nicht nur an, die Brode seien ein Leib, sondern führt auch das Mittel an, durch das sie es werden, damit gleichsam der Frage vorbeugend, wie das möglich sei. Sodann ziehe man die Umstände in Betracht, unter welchen er so schreibt. Wie konnte Origenes in einer Schrift, die auch Heiden und Juden zu Gesicht kam, in einer Zeit, in der die Verläumbung vom Essen eines Kindes noch im Schwange war [14]), dieser Lästerung gleichsam Vorschub leisten durch die Hinweisung auf einen heiligen Leib der gegessen wurde, wenn es sich um das Essen eines Brodes handelte, das weiter nichts als ein Symbol der Lehre war? Es lag keine Nöthigung vor an diesem Orte von einem heiligen Leibe zu sprechen; und doch thut er es. Was konnte ihn dazu bewegen als der christliche Glaube! Noch mehr, Adamantius soll in seinen exegetischen Schriften und Homilien gelehrt haben, die Eucharistie sei ein leeres Symbol, und

---

13) Ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. C. Cels. l. 8. n. 33. p. 452.

14) C. Cels. l. 6. n. 27. p. 172.

hier spricht er so deutlich von der Verwandlung des Brodes in den Leib. Origenes ist weder so gedankenlos, noch so charakterlos, daß er sich zu solchen Widersprüchen verleiten ließe. Wenn man nun zeigen kann und wir glauben das gezeigt zu haben, warum er sich da und dort scheinbar für die Annahme von einem Symbol ausspricht, wie derartige Aussprüche die Lehre von der Gegenwart Christi nicht ausschließen, sondern wie sie ihnen zu Grunde liegt und selbst zum Vorschein kommt, wenn man das zeigen kann, ist es dann nicht eine Forderung der Gerechtigkeit und der Wahrheitsliebe, zu gestehen, Origenes lehrt die Gegenwart Christi in der Eucharistie?

Er spricht zwar blos von einem heiligen Leibe, man kann sich jedoch unter ihm nichts anderes als den Leib Christi denken. Adamantius spricht sich hierüber ebenso oft als deutlich aus. Geradezu auffallend sind die Worte: Wenn du mit ihm (Jesus) hinaufsteigst (in den höher gelegenen zubereiteten Speisesaal) um das Pascha zu feiern, gibt er dir sowohl das Brod der Segnung, seinen Leib, als er dir sein Blut schenkt [15]). Auffallend sind uns diese Worte, weil sie so unverblümt ein sonst zu verbergendes Geheimniß aussprechen. Der Grund wird in der ausgewählten Zuhörerschaft gelegen sein. Weitere Stellen, in welchen er das geheimnißvolle Brod, die Eucharistie, den Leib Christi nennt, sind folgende: Fürchtest du nicht, den Leib Christi zu communiciren, hintretend zur Eucharistie [16]); der eucharistische Leib Christi begreift die Schaubrode in sich (ex commentariis

15) Ἐὰν δὲ ἀναβῇς μετ᾽ αὐτȣ̃ ἵνα ἑορτάσῃς τὸ πάσχα, δίδωσι σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας τὸ σῶμα ἑαυτȣ̃, καὶ τὸ αἷμα ἑαυτȣ̃ χαρίζεται. In Jerem. hom. 18. n. 13. p. 666.

16) In psl. 37. hom. 2. n. 6. p. 101.

in psalmos p. 178), durch die Eucharistie werden wir wahrhaft mit dem Fleische Christi gespeist (in Num. hom. 7. n. 3. p. 203). Ihr wisset, wie ihr beim Empfange des Leibes des Herrn darauf bedacht seid (in Exod. hom. 13. n. 3. p. 477). Iß das mystische Brod an reinem Orte, d. h. empfange die Geheimnisse des Leibes des Herrn mit reiner Seele (in Levit. hom. 13. n. 5. p. 214).

Ein großes Bedenken, das man als bedeutende Einwendung gegen unsere Darstellung gebrauchen könnte, liegt in der Frage: wenn Origenes an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie glaubte, wie war es dann möglich, daß er die geistige Auffassung, oder den Genuß der Lehre, durch gläubige Annahme derselben höher stellte? Vorerst müssen wir die Einwendung von Mißverständnissen befreien. Adamantius hält die Eucharistie nicht an sich für etwas Unbedeutendes und Geringes, wie man schon behauptet hat und worauf wir später eingehen, sondern er stellt blos die buchstäblich kirchliche Auffassung der Einsezungsworte niedriger als die geistige. Sieht man ferner der Sache auf den Grund, so versteht er unter der geistigen Auffassung, die er bevorzugt, mehr als die Annahme der christlichen Lehre überhaupt. Es ist das höchste Wort, die Aufnahme des Logos selbst, der göttlichen Weisheit. „Was ist tauglicher, die Seele zu nähren, als der Logos? [17]) Was gibt es Kostbareres für die Vernunft als die Weisheit Gottes zu erfassen? Was ist der vernünftigen Natur angemessener als die Wahrheit?" [18]) Unter diesem Erfassen ver-

---

17) Einige Seiten später erklärt er diesen Logos. Er ist das übersubstantielle Brod, der Logos, der bei Gott Gott war, durch den genährt wir vergottet werden. De orat. n. 27. p. 536.

18) De orat. n. 27. p. 525.

steht sodann Origenes ein unmittelbares Erleuchten und Eingießen der Wahrheit von Seiten Gottes. Das ist der Vollkommene im strengen Sinne, der nicht von Engeln, nicht von den Aposteln, nicht von Menschen sondern von Gott selbst belehrt, die volle Wahrheit, den Logos, empfängt. Mit dieser göttlichen Belehrung kann aber nicht Jeder genährt werden, darum hat Gott Jenen, welche sich nicht so hoch erschwingen können, einen Ersaz in der kräftigen Nahrung der Eucharistie gegeben [19]). Sie empfangen in ihr gleichfalls den Logos, wenn auch auf eine ihrem niedrigeren Zustande angemessene, niedrigere oder sinnlichere Weise. Damit sollten die Bedenken gelöst sein, wenn man auch diese spiritualistische Mystik nicht acceptiren will.

Manche, die glauben, dem Origenes sei die Eucharistie ein bloses Symbol, berufen sich zum Beweise dafür auf die Worte: „soviel von dem typischen und symbolischen Leibe [20]). Es ist jedoch Regel für jeden Ausleger, seinen Auktor nicht in Widersprüche zu verwickeln, sondern sie, wo sie vorhanden sind, einfach zu constatiren, oder die scheinbar sich widersprechenden Stellen in Einklang zu bringen. Die obigen Aeußerungen sagen nun, die Eucharistie ist nicht nur Symbol eines Leibes, sondern selbst ein heiliger Leib, die lezte Stelle fügt diesem bei, die Eucharistie ist nicht nur ein Leib, sondern auch ein Symbol. Man sieht, hier ist nirgends ein Widerspruch, der erst dann entsteht, wenn man den sakramentalen Charakter läugnet und die Eucharistie zu einem blosen Symbol macht. Nicht nur Origenes, sondern die Kirchenväter überhaupt haben

---

19) De orat. n. 27. p. 525. Der griechische Text ist oben angegeben not. 11.

20) In Math. tom. 11. n. 4. p. 463. cf. § 3. n. 21.

aber die Eucharistie Sakrament und Symbol genannt, weil das Brod nicht die Gestalt des Leibes Christi hat, sondern weil wir ihn unter der Gestalt, dem Bilde des Brodes empfangen. Symbolisch und sakramental sind nach dem damaligen Sprachgebrauche Wechselbegriffe, die sagen, wir empfangen den Leib Christi unter der Hülle der Symbole. Man darf nicht glauben, wir wollen durch die Berufung auf die Kirchenväter die Beibringung eines Zeugnisses aus Origenes umgehen, hier steht es: Vielleicht wies David, indem er aufmunterte, Christus zu kosten, mit diesen Worten (kostet wie süß der Herr ist) auf seinen Leib hin, dem ein Symbol des Gesezes einwohnte, da der eucharistische Leib Christi die Schaubrode in sich begreift [21]). Das heißt doch nichts anderes, als der eucharistische Leib Christi ist unter dem Symbol oder der Gestalt des Brodes gegenwärtig. So viel von dem typischen und symbolischen Leibe.

§ 3. Feier des Abendmahles von Seiten der Christen.

Eine dritte Reihe von Aussprüchen über die Eucharistie, welche sich in den Schriften des Origenes finden, beziehen sich auf die Art und Weise wie die Christen seiner Zeit das Abendmahl feierten, wie sie sich darauf vorbereiteten, welche Wirkungen ihm zugeschrieben wurden.

Weil Adamantius eine doppelte Auffassung der Eucharistie kennt und lehrt, muß er nothwendig auch einen doppelten Genuß derselben kennen. Und umgekehrt, wenn er einen doppelten Genuß des Abendmahles kennt, muß

21) *Μήποτε οὖν αὐτοῦ γεύσασθαι τοῦ χριστοῦ παραινῶν τὸ σῶμα αὐτοῦ διὰ τούτων ᾐνίττετο, ᾧ καὶ τοῦ νόμου ἦν σύμβολον· τοῦ τῆς εὐχαριστίας χριστοῦ σώματος τοῦ τῆς προθέσεως ἄρτους παρειληφότος.* Comm. in psl. p. 179. 6 u. 7.

er auch eine doppelte Auffassung von dem Wesen der Eucharistie lehren. Wäre ihm dieselbe blos Symbol der Lehre, so könnte er auch blos eine solche d. h. geistige Communion kennen, in welcher den Gläubigen das göttliche Wort zu Theil wird. Er kennt aber zwei Arten der Communion, eine geistige und sakramentale.

Bei Erklärung des Textes: „er trinkt das Blut der Verwundeten“ erhebt er sich mit Nachdruck gegen das buchstäbliche Verständniß. Weder dem jüdischen noch dem christlichen Volke sei Blut zu trinken erlaubt. Den Christen sei es insbesondere durch Beschluß des Apostelconcils verboten [1]). Er kann dabei ebensowohl das Thyesteische Mahl als die irrige Vorstellung der Capharnaiten im Auge haben. Gegen die Letzteren, die, das Wort Jesu buchstäblich verstehend, glaubten, er wolle ihnen sein sichtbares Fleisch zum Essen geben, wendet er sich auch in der 7. Homilie in Levit.; die Stelle spricht sich dem äußeren Scheine nach so rationalistisch aus, daß man zu glauben versucht ist, er verwerfe nicht nur den capharnaitischen Irrthum, sondern auch die Lehre von der realen Gegenwart Christi. Dennoch verräth er sich auch hier wieder in der kurz hingeworfenen Notiz: ihr, wenn ihr Söhne der Kirche seid, wenn ihr in die evangelischen Mysterien eingeweiht seid, wenn das Fleisch gewordene Wort in euch wohnt, ihr verstehet, was wir sagen [2]). Das Fleisch gewordene Wort ist nicht der Logos allein, es ist nicht die göttliche Lehre, sondern es ist der Logos, welcher zur Zeit des Johannes

1) In Num. hom. 16. n. 9. p. 426.

2) In Levit. hom. 7. n. 5. p. 126. Man vergleiche damit de orat. n. 27. wenn wir dasselbe essen, dann hat es unter uns gewohnt 2c. 2c. § 2. not. 10 u. § 2. n. 12.

als Gott und Mensch unter den Juden wandelte. Wie kann nun dieser Gott und Mensch in den Gläubigen wohnen? Es ist nur möglich; wenn sie in die Mysterien eingeweiht, sein Fleisch und Blut in der Eucharistie empfangen. Steht dieses fest, dann müssen die folgenden Worte gegen ein roh sinnliches Essen und Trinken von Fleisch und Blut gerichtet sein.

Man kann jedoch, fährt Origenes in der 16. Homilie über das Buch Numeri fort, das Blut auf die Lehre deuten und in diesem Sinne trinken allerdings die Christen das Blut dessen, der um unserer Sünde willen verwundet wurde. Das christliche Volk, (bezeichnend fügt er sogleich bei), das gläubige Volk gibt aber auch dem Worte Gehör: „wenn ihr mein Fleisch nicht esset und mein Blut nicht trinket, habet ihr kein Leben in euch, denn mein Fleisch ist wahrhaft Speise und mein Blut wahrhaft Trank", und trinkt das Blut Christi auf sacramentale Weise (sacramentorum ritu [3]). Was vom Trinken des Blutes gilt, gilt selbstverständlich auch vom Essen des Fleisches. Er erwähnt jedoch noch ausdrücklich „den Genuß der geheimnißvollen Brode d. h. des Sacramentes des Leibes Christi", im Unterschiede von „dem priesterlichen Brode", dem geheimen uud geheimnißvollen Worte [4]).

Man muß es zugeben, für sich genommen beweisen die letzten Worte so viel nicht, als es auf den ersten Blick scheint. Der sakramentale Genuß könnte auch der Genuß von Brod und Wein als Symbolen des geistigen Leibes und Blutes (der Lehre), gegenüber

3) In Num. hom. 16. n. 9. p. 426.

4) In Levit. hom. 14. n. 5 u. 6. p. 214.

dem Empfang der Lehre durch Unterricht sein. Nimmt man hingegen die Stellen, in welchen er die reale Gegenwart bekennt, hinzu, dann sieht man, Origenes faßt den Begriff „sakramental" in einem Sinne, wie er zu den christlichen Mysterien paßt. Nach unserer Ansicht ist nemlich auch der Umstand von Bedeutung, daß Adamantius die Eucharistie ganz entschieden als ein christliches Mysterium behandelt. In jeder Homilie erklärt er den Buchstaben der n. t. Schriften auf geistige Weise, er bespricht offen den geistigen Sinn der Einsezungsworte, von der Eucharistie selbst aber, von dem, was sie nicht nur in den Augen von Diesem oder Jenem bedeuten konnte, sondern was sie dem gläubigen Katholiken war, schweigt er. Das hat seinen Grund und es kann dieses kein anderer sein, als daß sie selbst Mysterium oder Sakrament war und unter dieselben gehörte, wie er sie auch ein großes uud ausgezeichnetes Sakrament nennt [5]). Der Nachweis, daß sie Origenes unter die Mysterien zählte, läßt sich leicht führen. Die Stelle im Leviticus über die Schaubrode wendet er auf das N. T. an und unterscheidet ein doppeltes Brod. Das Eine besteht in dem Worte Gottes, denn jedes göttliche Wort ist ein Brod. Das Andere ist jenes, welches vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt. Doch von diesem Letzteren, welches die kirchlichen Geheimnisse betrifft, ist nicht mehr zu sprechen, wohl aber von dem anderen [6]). Das Letztere ist die Eucharistie, wie der Zusammenhang unwidersprechlich zeigt. Ferner: Aber du, der

---

5) In psl. 37. hom. 2. n. 6. p. 101 (Bd. 8).

6) In Levit. hom. 13. n. 3. p. 208. In der Schrift de orat. n. 27. p. 526 sagt er, unter diesem Brode sei Jesus gemeint. cf. § 2. not. 11.

du zu Christus gekommen bist, dem wahren Hohenpriester, welcher durch sein Blut dich mit Gott versöhnt hat, du sollst nicht an dem Blute des Fleisches hängen bleiben, sondern lerne vielmehr das Blut des Logos kennen und höre ihn selbst, wie er zu dir sagt: das ist mein Blut, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden [7]). Der in die Geheimnisse Eingeweihte kennt sowohl das Fleisch als das Blut des Wortes Gottes. Verweilen wir also nicht länger bei einem Gegenstande, der den Wissenden bekannt ist, den Unwissenden aber nicht geoffenbart werden kann [8]). Nun offenbart Adamantius den Unwissenden die geistige Deutung der Einsezungsworte, der zufolge die Eucharistie ein Symbol des Leibes ist, also muß sie den in die Geheimnisse Eingeweihten etwas Anderes sein, was er nicht offenbart [8]). Kunde davon gibt die bekannte Stelle, in welcher er die Christen zur Aufmerksamkeit bei Anhörung des Wortes Gottes auffordert. Er stellt ihnen als Beispiel, wie sie der Predigt anwohnen sollen, die Ehrfurcht vor Augen, mit der sie die Communion empfangen. Ich will euch ermahnen durch ein Beispiel von eurer Religion hergenommen. Ihr, die ihr den Mysterien beizuwohnen pflegt, wisset, wie ihr beim Empfange des Leibes des Herrn mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht darauf bedacht seid, daß nicht das Geringste von ihm zu Boden falle, daß von der consecrirten Gabe nichts zu Grunde gehe [9]). Damit ist gesagt, daß der Leib des

7) Man beachte, das Blut des Logos ist das am Kreuze vergossene Blut.

8) In Levit. hom. 9. n. 10. p. 175.

9) Volo vos admonere religionis vestrae exemplis; nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo cum suscipitis cor-

Herrn eine materielle, dem Geseze der Schwere unterworfene Sache sei, daß die Christen dieser materiellen Sache und nicht etwa blos den dabei gesprochenen Worten Ehrfurcht bezeugen, endlich ist damit gesagt, daß sie nicht blos Symbol war. Symbol ist eine Sache in ihrer Totalität und einem kleinen Theile derselben kommt diese Bedeutung als Symbol nicht zu. Wenn daher die Christen dem geringsten Theile diese Ehrfurcht zollten, muß die Sache selbst, und zwar durch und durch bis in ihre kleinsten Theile, geheiligt gewesen sein. Döllinger bemerkt hiezu: betrachtet man noch jezt die christlichen Confessionen, so wird man wahrnehmen, daß diese sorgfältige Bewahrung, diese Verehrung des geweihten Brodes und Weines nur bei jenen sich findet, welche die wahrhafte Gegenwart des Herrn glauben [10]).

Die Heiligkeit der Eucharistie verlangt eine derselben entsprechende Vorbereitung. Jeder welcher das Wort Gottes anhört, soll geheiliget sein. Denn alsbald nach Verkündigung desselben soll er zum hochzeitlichen Mahle hintreten, essen vom Fleische des Lammes, trinken den Becher des Heiles. Niemand gehe in beschmuzten Kleidern zu diesem Mahle [11]). Und zwar soll sich die Vorbereitung auf Leib und Seele erstrecken. Die körperliche Reinigkeit kennzeichnet hinlänglich das beigefügte Citat: ne accesseris ad mulierem hodie et crastina. In den

---

pus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. In Exod. hom. 13. n. 3. p. 477.

10) Döllinger, die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, S. 64.

11) In Exod. hom. 11. n. 7. p. 463.

Selecta zu Ezechiel[12]) sagt er jedoch noch deutlicher, der trete verwegen in das Heiligthum der Kirche, der nach der ehelichen Beiwohnung und ihrer Unreinigkeit zum Genusse des eucharistischen Brodes gehe. Könnte Origenes wohl solche Forderung stellen, wenn das eucharistische Brod bloses Symbol wäre? Ganz einfach ergibt sie sich jedoch unter der Voraussezung, unser sterblicher Leib mache sich den heiligen Leib durch Theilnahme zu eigen[13]).

Hinsichtlich der geistigen Vorbereitung verlangt Adamantius zuerst Reinigkeit des Herzens. Es ist ihm eine furchtbare Sache, wenn Einer Reinigkeit heuchelnd zur Eucharistie hinzutritt und den Leib Christi communicirt[14]). Diese heilige Speise ist nicht ohne Unterschied für Alle, auch für die Unwürdigen, sondern für die Heiligen. Sancta Sanctorum hieß es schon im A. B. Ein Wort zunächst gegenüber den Schaubroden gebraucht und den Juden gesagt. Um so mehr sollen aber die Christen beim Empfangen des geheimnißvollen Brodes, von dem die Schaubrode blos ein Vorbild waren, desselben eingedenk sein und die Sakramente des Leibes Christi nicht in einer befleckten, von Sünden beschmuzten Seele empfangen[15]). Weiter verlangt er Erhebung über das Irdische und Sinnliche, denn der Speisesaal, in dem Jesus das Pascha halten will, ist hoch gelegen. Vom Niedrigen müssen wir daher zu diesem höheren Orte aufsteigen, dann mag die Gottheit des Eingebornen kommen, um daselbst mit seinen Jüngern zu speisen[16]).

12) S. in Ezech. c. 7. p. 271.
13) Selecta in Ezech. c. 18. p. 309. cf. § 3. not. 39.
14) In psl. 37. hom. 2. n. 6. p. 101.
15) In Levit. hom. 13. n. 5 u. 6. p. 214.
16) In Math. ser. 88. p. 192.

Die Vorbereitung dient also einem **hohen Zweck**, die Gottheit des Eingebornen, der da mit seinem Jünger speisen will, aufzunehmen. So spricht Adamantius in seinem Commentar zu Mathäus, drei Blätter vorher ehe er die Einsezungsworte auf die uns bekannte Weise auslegt. Wie entspricht da der Eingang dem von uns urgirten Schluß! Der Eingang: die Gottheit des Eingebornen geht in die Seele (den Speisesaal) ein und speist mit uns, und der Schluß: das Brod ist Jesus selbst, der mit uns speist. Es ist auch begreiflich, Vorbereitung und Genuß bedingen sich gegenseitig, d. h. je höher die Speise, desto sorgfältiger die Vorbereitung. Von diesem Gesichtspunkte aus muß man das von Origenes über die Vorbereitung Gesagte betrachten.

Jedoch nicht nur die Heiligkeit des so hohen Sakramentes fordert sorgfältige Vorbereitung, sondern auch die Rücksicht auf die **Folgen eines unwürdigen Genusses**. Wer unwürdig ißt, macht sich nach den Worten des Apostels des Leibes und Blutes Christi schuldig [17]. Daher kommt, daß Viele schwach und krank sind und schlafen. Sie richten sich nicht, sie prüfen sich nicht und sehen nicht ein, was es heißt, mit der Kirche in Gemeinschaft treten, oder was es heißt, zu so großen und ausgezeichneten Sacramenten hinzutreten [18]. Es giebt Solche, welche ihren Brüdern nachstellen, mit welchen sie an demselben Tische des Leibes Christi und an demselben Tranke seines Blutes so oft waren. Sie gleichen Judas, der seinen Meister mit der Speise des göttlichen Tisches und Kelches verrathen hat [19].

17) In Lev. hom. 13. n. 5. p. 214.
18) In psl. 37. hom. 2. n. 6. p. 101.
19) In Math. ser. 82. p. 196.

Auf diese Wirkungen, die Origenes der Eucharistie zuschreibt, müssen wir jedoch genauer eingehen, da er auch in dieser Beziehung sehr verschiedenartig beurtheilt wurde. Im allgemeinen möchten wir den Saz vorausschicken, wenn die Kirchenväter lehren, durch die Eucharistie werde der Geist erleuchtet, der Wille geheiliget und selbst der Leib der Unsterblichkeit theilhaftig, so ist die Zumuthung, zu glauben, all dieses bewirken Brod und Wein, sofern sie Symbole sind, zu stark. Wenn das eucharistische Brod blos ein Symbol ist, kann es dieses nicht bewirken und bewirkt es solches, so muß es mehr als ein Symbol sein. Insofern ist also auch die Lehre von den Wirkungen der Eucharistie für die Lehre von der Gegenwart Christi in derselben von Bedeutung.

Ferner: wenn das eucharistische Brod blos Symbol des Leibes Christi ist, so folgt, daß die Wirkungen desselben von der Beschäffenheit des Empfängers allein abhängen. Weil nun nach der Darstellung Einiger Origenes das Erste lehrt, lassen sie ihn auch das Zweite behaupten. Zum Beweise für die Richtigkeit ihrer Aussage berufen sie sich auf folgende Worte: Es könnte freilich Jemand (der auf diese Stelle stoßt) sagen, gleichwie nicht das, was in den Mund eingeht, den Menschen befleckt, wenn es gleich von den Juden für unrein gehalten wird, so heiliget auch das, was in den Mund eingeht, den Menschen nicht, wenn gleich die Einfältigeren dem Brode, welches das Brod des Herrn genannt wird, diese Wirkung beilegen [20]. Diese Rede ist, wie ich meine, nicht zu verachten und bedarf einer

20) So weit geht der Einwurf, auf den Origenes im Folgenden antwortet.

deutlichen Erklärung; die richtige scheint mir folgende zu sein. Gleichwie nicht die Speise, sondern das Gewissen des mit Zweifel Genießenden den Essenden befleckt; denn wer zweifelt, da er ißt, der ist strafbar, da er nicht thut dem gemäß, was er glaubt (Röm. 14, 13.), und gleichwie dem Befleckten und Ungläubigen nichts rein ist, nicht zwar an sich, sondern wegen seiner Befleckung und seines Unglaubens, so heiliget auch das durch Gottes Wort und durch das Gebet Geheiligte den Genießenden nicht an und für sich; denn wenn dies wäre, so müßte es auch den, der unwürdig das Brot des Herrn ißt, heiligen und Niemand würde durch diese Speise schwach oder krank werden, oder schlafen, denn so etwas hat Paulus gelehrt (1 Cor. 11, 30). Das Brod des Herrn nüzt also dem Genießenden, wenn er mit unbeflecktem Sinn und reinem Gewissen desselben theilhaftig wird. Und so werden wir weder eines Gutes beraubt durch das Nichtessen von dem durch Gottes Wort und Gebet geheiligten Brode, blos deßhalb, weil wir nicht davon essen; noch wird uns durch das blose Essen ein Gut zu Theil; denn die Ursache, daß wir des Gutes beraubt werden, ist Bosheit und Sünde, und die Ursache, daß wir dasselbe gewinnen, ist Gerechtigkeit und gute Werke. Dies ist, was Paulus sagt (1 Cor. 8, 8.): obgleich wir essen, gelten wir darum nicht mehr, noch obgleich wir nicht essen, gelten wir darum nicht weniger. Wenn aber das, was zum Munde eingeht, in den Bauch kommt und in den Abtritt ausgeworfen wird, so kommt auch die durch das Wort Gottes und Gebet geheiligte Speise, soweit sie materiell ist, in den Bauch und wird in den Abtritt ausgeworfen; insofern aber das Gebet zu ihr hinzugekommen ist, wird sie heilsam nach dem Maaße des Glaubens und macht den

Geist heller sehen, indem er erkennt, was ihm frommt. Und nicht die Materie des Brodes, sondern das über dasselbe gesprochene Wort ist es, was dem nicht unwürdig dasselbe Essenden nützt. Dies von dem typischen und symbolischen Leibe [21]).

Wir haben hier zwei schroff entgegenstehende Ansich-

---

21) In Math. t. 11. p. 463. *Εἴποι δ' ἄν τις κατὰ τὸν τόπον γενόμενος. ὅτι ὥσπερ οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, κἂν νομίζηται εἶναι ὑπὸ Ἰουδαίων κοινόν· οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου. καί ἐστι, οἶμαι, ὁ λόγος οὐκ εὐκαταφρόνητος, καὶ διὰ τοῦτο δεόμενος σαφοῦς διηγήσεως, οὕτως ἐμοὶ δοκοῦσης ἔχειν. ὥσπερ οὐ τὸ βρῶμα, ἀλλ' ἡ συνείδησις τοῦ μετὰ διακρίσεως ἐσθίοντος κοινοῖ τὸν φαγόντα· ὁ γὰρ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· καὶ ὥσπερ οὐδὲν καθαρὸν οὐ παρ' αὐτό ἐστι τῷ μεμιασμένῳ καὶ ἀπίστῳ, ἀλλὰ παρὰ τὸν μιασμὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν ἀπιστίαν. οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον· εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγίαζε γὰρ ἂν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου, καὶ οὐδεὶς ἂν διὰ τὸ βρῶμα τοῦτο ἀσθενής, ἢ ἄῤῥωστος ἐγίνετο, ἢ ἐκοιμᾶτο· τοιοῦτον γάρ τι ὁ Παῦλος παρέστησεν ἐν τῷ· διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς, καὶ ἄῤῥωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοίνυν τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστὶν. ἐπὰν ἀμιάντῳ τῷ νῷ, καὶ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου. οὕτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως, ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα· καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως, ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα· ὡς τοιοῦτο εἶναι τὸ παρὰ τῷ Παύλῳ λεγόμενον ἐν τῷ· οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα. εἰ πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα, εἰς κοιλίαν χωρεῖ, καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ, καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὠφέλιμον γίνεται, καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν· καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.* In Math. t. 11. n. 14. p. 462.

ten, eine rationalisirende und eine judaisirende, über welch' beide Origenes sein Urtheil abgibt. Der Stand der Frage ist folgender: Nach jüdischem Glauben wurde der Israelite, der eine gesezlich für unrein erklärte Speise genoß, durch den physischen Contakt, der mit dem Essen verbunden war, unrein, ohne Rücksicht darauf, wie sein Inneres beschaffen war und mit welcher Gesinnung er aß. Diese Ansicht verwarf das Christenthum, die verbotene Speise ist nicht an sich unrein, weßwegen der physische Contakt das Essen als solches nicht befleckt, sondern die Gesinnung, mit der man ißt, ist maaßgebend [22]).

Die rationalisirende Richtung trug diese Lehre unmittelbar auf die Eucharistie über. Die Folge war, die Eucharistie ist so wenig an sich heilig, als die verbotene jüdische Speise unrein. Sie sank damit nothwendig zu einer leeren, inhaltslosen Sache, zu einem Symbol des Leibes Christi herab. Als zweite Folge ergab sich, weil die Eucharistie an sich bedeutungslos, ein leeres Symbol ist, muß sie ihre Bedeutung vom Empfänger erhalten. Wie das Symbol durch das Subject, das es verehrt, Inhalt und Bedeutung erhält, so auch sie. Das Eine ist nothwendig mit dem Anderen gegeben. Thomasius drückt dieses in den Worten aus: der Genuß der Eucharistie hat (nach der Lehre des Origenes) keinen objectiven Nuzen, sondern ist lediglich durch die Gesinnung des Empfängers bedingt.

Die zweite Ansicht steht auf dem jüdischen Standpunkte und behauptet, wie nach jüdischem Glauben die verbotene Speise an sich unrein ist und durch blos physischen

---

22) cf. C. Cels. l. 8. n. 29. p. 442. Es ist von Bedeutung, daß er auch hier Math. 15, 11. u. I Cor. 8, 8. citirt.

Contakt (das Essen) unrein macht: so ist die Eucharistie an sich heilig und heiliget durch blos physischen Contakt, durch das blose Essen[23]).

Wenn Thomasius glaubt, die erste Ansicht sei die des Origenes und sie darum als die seinige in den citirten Worten zusammenfaßt, so ist das unrichtig. Origenes nimmt Stellung zwischen beiden. Das liegt schon darin, daß er die Vertreter der Einen die Einfältigeren nennt, von den Anderen aber nicht mehr sagt, als der Einwurf verdiene Beachtung. Es ist zuzugeben, der Einwurf mag historisch nicht vorgekommen, sondern von Origenes selbst gemacht worden sein, aber Adamantius acceptirt ihn nicht ohne Weiteres als wahr, sondern hält ihn für mißverständlich und gibt ihm im Folgenden die richtige Erklärung. Die Frage ist, wie weit acceptirt und in wie weit corrigirt er „diese Rede"? Erst mit ihrer Beantwortung erhalten wir seine eigene Ansicht. Um Klarheit in den Gegenstand zu bringen, halten wir die zwei Fragen auseinander, ist 1) die Eucharistie an sich heilig (judaisirende Ansicht), oder wird sie von den Christen blos für heilig gehalten, obwohl sie es an sich nicht ist (rationalistische Ansicht) und 2) heiliget die Eucharistie durch den blosen Contakt (judaisirende Ansicht), oder erhält sie ihre Bedeutung und Kraft blos durch das empfangende Subjekt (rationalistische Ansicht)?

Was die erste Hälfte des Einwurfes (die objective Beschaffenheit der Eucharistie) betrifft, so scheint es damals Christen (die Einfältigeren) gegeben zu haben, die auch die Gestalt des Brodes für heilig hielten. Erwägt man, wie

---

23) cf. In Math. 10. n. 14. p. 370, wo er erklärt, wer die Einfältigen sind und wie Einige derselben judaisiren. cf. § 2. not. 2.

die Gläubigen darauf bedacht waren, daß auch nicht der kleinste Theil der consecrirten Gabe zu Boden falle oder zu Grunde gehe: so konnten ja Einige in diesen Irrthum verfallen. Ihnen gegenüber unterscheidet Origenes zwischen sichtbarem Brode und dem Wesen desselben, dem die Seele Nährenden.[24]). Die Gestalt, wenn wir diesen spätern Terminus Origenes beilegen dürfen, ist nicht heilig, sondern wird wie eine andere Speise genossen und verdaut, wohl aber ist es das Wesen. Aehnlich heißt es in einer Homilie, die im A. B. dargebrachten Erstlinge wurden als Speise genossen, verdaut und, wie das Evangelium sagt, ausgeworfen. Wer aber jene Erstlinge ißt und das Brod kostet, das vom Himmel kam, der stirbt nicht[25]). Wie er hier das gewöhnliche Brod dem Himmelsbrode gegenüberstellt: so dort materielles Brod und das durch das Gebet geheiligte. Es ist wahr, correkt, wie man sich heut zu Tage ausdrückt, sind diese Worte nicht. Man kann aber von einem Theologen, der im Jahre 200 schrieb, den Gebrauch der Termini des 19. Jahrhunderts nicht verlangen. Der Sache nach ist der Unterschied zwischen der sinnlichen Gestalt und dem heiligen Wesen vorhanden.

Origenes billiget demnach die Ansicht der Einfältigeren nicht, er acceptirt aber auch die Anwendung des Satzes, „die Juden halten gewisse Speisen für unrein, obwohl sie es an sich nicht sind", auf die Eucharistie nicht. Auf sie angewendet würde er nemlich also lauten: die Christen halten die Eucharistie für heilig, obwohl sie es an sich nicht ist. Um die objektive Heiligkeit der Eucharistie festzuhalten,

24) cf. In Math. ser. 85. p. 198.

25) In Num. hom. 11. n. 6. p. 356.

unterscheidet er vielmehr zwischen Gestalt und Wesen und sagt: die Eucharistie wird von den Christen nicht nur für heilig gehalten, wie die unreine Speise, sondern sie ist an sich heilig, sie ist durch Gebet und Wort geheiliget. Allerdings, sofern sie materiell (Gestalt) ist, verhält es sich mit ihr, wie mit der unreinen Speise, sie geht in den Mund ein, wird verdaut und ausgeworfen, aber sie ist nicht allein materielles Brod, das für heilig gehalten, Symbol eines heiligen Leibes ist, sondern sie ist mehr, sie besizt eine Kraft, die heiliget. Auf diese Weise corrigirt Origenes den judaisirenden und rationalisirenden Einwurf.

Auf die zweite Hälfte des Einwurfes geht er mit dem Saze über, wie eine Sache an sich rein, dem Unreinen dennoch unrein ist: so ist zwar die Eucharistie an sich heilig, aber deßwegen den Unheiligen nicht durch den blosen Genuß oder physischen Contakt heiligend. Wäre dieses der Fall, würde sie an sich, durch den blosen Empfang und darum unter allen Umständen, heiligen, so gäbe es keine Kranke und Schwache, und dennoch findet dieses nach dem Apostel statt. Das Brod des Herrn bringt nur dann Nuzen, oder heiliget nur dann, wenn es mit der rechten Gesinnung genossen wird. Mangelt sie, dann nüzt es nichts und nüzt es nichts, dann entgeht dem kein Gut, der sich desselben enthält. Er veranschaulicht dieses an der blutflüssigen Frau, welche das Gewand Jesu berührt und dadurch gesund wird. Sie tritt zu ihm mit gläubigem Vertrauen hin, die gläubige Berührung rief die in ihm ruhende Heilkraft hervor und sie wurde gesund. Ganz so verhält es sich mit der Eucharistie. Wenn Jemand das Fleisch Christi mit vollem Glauben be-

rührt und mit vollkommener Unterwerfung zu Jesus hintritt, als dem Worte, das Fleisch geworden, der wird geheiliget [26]). Origenes meint hier die Eucharistie, das läßt sich beweisen. Er redet in dieser Homilie vom Opferfleisch der Juden, diesem sezt er das Opferfleisch Christi gegenüber und dieses Fleisch Christi erklärt er mit Jesus, dem Fleisch gewordenen Worte. Wie kann aber ein Christ zu dem Fleisch gewordenen Worte, Jesus, hinzutreten und ihn berühren, wenn das nicht in der Eucharistie geschieht? Die Lehre kann dieses Fleisch nicht sein, denn eine Lehre kann man mit dem Opferfleische der Juden nicht parallelisiren, das Weib hat auch nicht die Lehre, sondern die Person Christi berührt, und endlich unterscheidet Origenes das

---

26) Addit et hoc, quod qui tetigerit ea sanctificetur ... Si homicida tetigerit, si profanus, si adulter, si incestus, sanctificatus erit? Non enim excepit aliquem, sed dixit: Omnis qui tetigerit ea, sanctificabitur...... Igitur sacrificium, pro quo haec omnia sacrificia in typo et figura praecesserant, unum et perfectum, immolatus est Christus. Hujus sacrificii carnem si quis tetigerit, continuo sanctificatur. Sic denique intellexit illa, quae profluvium sanguinis patiebatur, quia ipse esset caro sacrificii et caro sancta sanctorum; et quia vere intellexit, quae esset caro sancta sanctorum, idcirco accessit. Et ipsam quidem carnem sanctam contingere non audet; nondum enim mundata fuerat, nec quae perfecta sunt, apprehenderat, sed fimbriam tetigit vestimenti, quo sancta caro tegebatur et fideli tactu virtutem elicuit ex carne, quae se ab immunditia sanctificaret ... Si enim tangat quis carnem Jesu eo modo quo supra exposuimus, tota fide, omni obedientia accedat ad Jesum, tanquam ad Verbum carnem factum, iste tetigit carnem sacrificii, et sanctificatus est. Tangit autem carnes verbi et ille, de quo dicit Apostolus: perfectorum autem est cibus solidus, eorum qui pro possibilitate sumendi exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali. Tangit ergo et ille carnem Verbi Dei, qui interiora ejus discutit et occulta potest explanare mysteria. In Levit. hom. 4. n. 8. p. 66.

Fleisch des Wortes Gottes, sofern es Lehre ist, deutlich von dem eucharistischen Fleische. Nachdem er nemlich von diesem gesprochen, fährt er fort: es berührt aber auch der das Fleisch (carnes nicht carnem) Christi, welcher die Geheimnisse erforscht und erklärt.

Die Disposition, welche die dem eucharistischen Brode inhärirende Kraft gebraucht, ist daher die nächste Ursache der Heiligung, die principielle Ursache ist hingegen diese Kraft der Eucharistie. Oder will man daraus, daß Viele das Gewand Jesu in jenem Gedränge berührten und keine heiligende Kraft auf sie überging, schließen, Jesus habe keine solche Kraft eingewohnt? Sicher nicht. In Jesus ruht eine heiligende Kraft. Die Frau naht sich mit gläubigem Herzen und wird geheilt. Viele Andere berühren ihn ohne Glauben und es ging keine Kraft auf sie über. Durch das Berühren allein wird uns kein Gut zu Theil. Daher konnte Origenes sagen, erhalten wir durch die Eucharistie ein Gut, so ist die Ursache unsere Disposition, und entgeht uns ein Gut, so ist wieder die Disposition schuld. Die Behauptung, nach Origenes habe die Eucharistie keinen objectiven Nuzen, sondern sei lediglich durch die Gesinnung des Empfängers bedingt, ist demnach dahin zu modificiren, die Eucharistie besizt eine objective Kraft, die jedoch blos dem Disponirten Nuzen bringt.

Im Allgemeinen stimmt Redepenning mit Thomasius überein, denn er findet in der obigen Stelle die Lehre von „der Entbehrlichkeit des Abendmahles". „Ja so weit geht Origenes, es zu sagen, daß uns nicht, wenn wir unterlassen, von dem geheiligten Brode zu essen, ein Gut entgehe... So bleibt das Abendmahl im Grunde nur eine Nachhilfe für die Schwachen. Dahin führte die Geringschäzung des

Materiellen" [27]). So der Interpret des Origenes. Hören wir auch den Auktor. Er sagt, es gebe solche, welche das Gebet als eine unnüze und überflüssige Sache verwerfen. Die Führer dieser Ansicht sind Jene, welche das Sinnliche gänzlich beseitigen, die weder die Taufe, noch die Eucharistie gebrauchen, welche die Schriften nach ihrem Sinne verdrehen, gleich als ob sie von dem Gebete nichts wollen, sondern etwas Anderes, davon Verschiedenes, lehren [28]). Redepenning läßt den Origenes sagen, die Eucharistie ist entbehrlich und überflüssig, Origenes sagt, sie ist dieses so wenig als das Gebet. Redepenning läßt ihn sagen, das Materielle verdient Geringschäzung, Origenes sagt, so sprechen und darnach handeln die Häretiker. Redepenning sagt, die Stelle bei Johannes hat er ganz allein zur Führerin genommen und aus ihr die Lehre von der Entbehrlichkeit des Abendmahles geschöpft. Origenes sagt, so machen es die Irrlehrer, sie verdrehen die Schriften nach ihrem Sinne, gleich als ob sie (die Schriften) von der Eucharistie nicht wollen, sondern etwas davon Verschiedenes lehren. Redepenning sagt, so bleibt das Abendmahl nur eine Nachhülfe der Schwachen. Origenes sagt, die Eucharistie sei die stärkere Speise, welche den Vollkommeneren vorgesezt werde [29]).

Wer verdient nun mehr Glauben, der Interpret oder

---

27) Redepenning II. S. 443.

28) Ἧς γνώμης προΐστανται οἱ τὰ αἰσθητὰ πάντη ἀναιρῦντες· καὶ μήτε βαπτίσματι, μήτε εὐχαριστίᾳ χρώμενοι, συκοφαντῦντες τὰς γραφὰς ὡς καὶ τὸ εὔχεσθαι τῦτο ὑ βυλομένας, ἀλλ᾽ ἕτερόν τι σημαινόμενον παρὰ τῦτο διδασκύσας. De orat. n. 5. p. 427.

29) De orat. n. 27. p. 525. Allerdings nicht der Vollkommenen, aber auch nicht der Schwachen, das ist nach Origenes Milch und Grüns — cf. § 2. n. 19.

der Auktor? Ja, wenn selbst die in Rede stehenden Worte das enthalten würden, was die genannten Gelehrten in ihnen finden, ist es wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, sie, mit Uebergehung der übrigen Aeußerungen, allein geltend zu machen. Es finden sich nemlich in den Schriften des Origenes Stellen, bei deren Erwägung sich die Behauptung von der Nuzlosigkeit und Entbehrlichkeit des Abendmahles durchaus nicht halten läßt. Das haben wir noch nachzuweisen.

Wenn wir das Brod des Lebens nicht genießen, wenn wir das Fleisch Christi nicht essen und das Blut nicht trinken, wenn wir das Mahl unseres Erlösers verachten, sollen wir wissen, daß Gott nicht nur gütig, sondern auch streng ist[30]). Weil Origenes in dem unmittelbar Vorausgehenden von dem Worte und der Menge der Doktrinen redet, kann das Fleisch und Blut Christi nicht wider die Lehre sein[31]). Das ist seine Art nicht, eine solche Menge dasselbe sagender Ausdrücke zu häufen. Zudem ist kein Grund vorhanden, das Mahl des Erlösers hier bildlich zu fassen. Wir haben also guten Grund, die Drohung mit der Strenge Gottes auf die zu beziehen, welche den Empfang der Communion vernachlässigen. Wie wenig es gleichgültig war, ob die Gläubigen die Eucharistie empfingen oder nicht, geht auch daraus hervor, daß Origenes die Worte commentirend „Jesus erhob die Augen", auf den Zöllner hinweist, der

30) In Luc. hom. 38. p. 415.

31) Einige Linien weiter oben schreibt er: Quodsi post mysteria veritatis, post sermonem evangelii, post doctrinam ecclesiae, post visionem sacramentorum ejus, aliquis e nobis peccaverit, plangitur, atque fletur. l. c. p. 414. Man beachte: post visionem sacramentorum ejus. Ein sichtbares Geheimniß ist die Lehre nicht, wohl aber die Eucharistie.

sie nicht zu erheben wagte. Und nun sagt er, so wenig es Jedem freistehe die Eucharistie zu empfangen, so wenig sei es gleichgültig, ob einer die Augen erhebe. „Der sündiget (ἁμαρτάνει), welcher die Augen nicht erhebt, da er es doch thun sollte“ [32]). Origenes dehnt das Lezte allerdings nicht ausdrücklich auf die Vernachlässigung der Communion aus, aber wer will daran zweifeln, daß man es auf sie ausdehnen darf und muß? Weder Origenes noch seine Zeitgenossen sahen die Gebräuche und Ceremonien der Kirche, von den Sakramenten nicht zu reden, für so indifferente Sachen an, wie es heut zu Tage oft der Fall ist. Es scheint uns nun unmöglich, daß derselbe Adamantius, welcher das unzeitige Auf- oder Niederschlagen der Augen für eine Sünde erklärte, den Empfang der Eucharistie für eine entbehrliche Sache erklärt habe.

Was den objectiven Nuzen, die dem Sakramente inhärirende Kraft betrifft, findet sich in demselben Commentar zu Matthäus eine ganz gleichlautende Stelle. Die Kraft dieses Brodes, das er das Brod des Herrn nennt, macht schwach oder krank [33]). Es bewirkt selbst die Verdammniß, wie dieses Judas geschah. „Gleichwie derjenige, welcher unwürdig das Brot des Herrn ißt, oder dessen Kelch trinkt, sich zum Gerichte ißt und trinkt, indem eine und dieselbe Kraft im Brode und im Kelche bei guter Beschaffenheit der Seele Gutes, bei böser aber Verdammniß bewirkt, so war auch der Bissen, welchen Jesus reichte, gleicher Art mit dem, was er den übrigen Aposteln gab, da er sagte: nehmet, esset; allein

32) In Joan. t. 28. n. 4. p. 378.

33) Ἀῤῥωστος γίνεται, ἢ καὶ ἐκ τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, καρῶσθαι ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρτου δυνάμεως, κοιμώμενος. In Math. t. 10. n. 25. p. 408.

den Aposteln gereichte es zum Heile, dem Judas aber zum Gerichte, so daß nach dem Bissen der Satan in ihn fuhr [34]). Vergleicht man diese Worte mit der angefochtenen Stelle aus dem Commentar zu Matthäus, so wird man unsere Erklärung derselben dem Geiste und Worte des Origenes entsprechend finden. Denn hier ist doch ein objectiver Nuzen gelehrt, eine Kraft und Wirkung, die das eucharistische Brod als solches besizt, eine Kraft, die aber der Empfänger vereiteln kann, da sie sich ohne die gehörige Disposition fruchtlos erweist. Weil daher das Herz des Judas bei dem Abendmahle bereits von den Pfeilen des Teufels verwundet war, konnte die Speise dieses Mahles und der Wein desselben in seinem Herzen nichts wirken [35]). Ja Origenes geht noch weiter. Es ist ihm nemlich nicht unwahrscheinlich, Satan habe Judas gehindert, den Bissen zu essen, damit er aus demselben nicht einen Nuzen ziehe, denn der Bissen hatte für den Genießenden eine nuzenbringende Kraft [36]). Also selbst bei unheiliger Gesinnung ist ein Nuzen aus der Eucharistie zu ziehen, wenigstens fürchtet der vorsichtige Teufel einen solchen.

Man könnte erwiedern, der Bissen war nicht die Eucharistie, sondern gewöhnliches Brod. Diese Behauptung

34) *Ὥσπερ ὁ ἀναξίως ἐσθίων τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου, ἢ πίνων αὐτοῦ τὸ ποτήριον, εἰς κρῖμα ἐσθίει, καὶ πίνει, τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως, καὶ ἐν τῷ ποτηρίῳ, ὑποκειμένη μὲν διαθέσει κρείττονι ἐνεργαζομένης τὸ βέλτιον, χείρονι δὲ ἐμποιούσης τὸ κρῖμα.* In Joan. t. 32. n. 16. p. 542.

35) In Joan. t. 32. n. 2. p. 457.

36) In Joan. t. 32. n. 16. p. 542. *Μετὰ τὸ ψώμιον ἂν τάχα μὴ βρωθὲν ὑπὸ τοῦ Ἰουδᾶ, προλαβόντος τοῦ εἰσελθόντος εἰς τὸν Ἰουδᾶν σατανᾶ τὴν χρῆσιν τοῦ ψωμίου, ἵνα μὴ ὄνηται ὁ Ἰουδᾶς τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ δόσεως τοῦ ψωμίου· τὸ μὲν γὰρ εἶχε δύναμιν ὠφελητικὴν τῷ χρησαμένῳ.*

stellte schon Aubertin auf und schloß weiter: der dem Judas gereichte Bissen war gleicher Art (ὁμόγενες), wie das Brod der Eucharistie; da nun jener Bissen nur gemeines Brod war, so ist auch nach Origenes in der Eucharistie nur gemeines Brod. Döllinger entgegnet, weil Origenes diesem Bissen eine heilbringende Kraft zuschrieb, sei es sehr wahrscheinlich, daß er den Bissen für das Brod der Eucharistie selbst hielt. Man finde auch bei einigen späteren Kirchenvätern, namentlich bei Cyrill v. Alexandrien und Anastasius Sinaita die Meinung, Christus habe Judas die Eucharistie gereicht [37]). Es scheint jedoch nicht nöthig, sich auf andere Schriftsteller zu berufen, da es Adamantius selbst deutlich genug sagt. Derjenige, welchen Jesus an den gewöhnlichen (communem) Tisch zog und mit dem er aß, der hat ihn verrathen. Wenn du aber den geistigen Tisch und die geistige Speise und das Mahl des Herrn verstehen kannst, all dessen wurde er von Christus gewürdigt, so wirst du die Größe seiner Bosheit noch mehr einsehen, mit der er seinen Meister mit der Speise des göttlichen Tisches und Kelches und das am Paschatage verrathen hat: Der Art sind alle die in der Kirche, die ihren Brüdern nachstellen, mit welchen sie sich oft am selben Tische des Leibes Christi und beim selben Tranke seines Blutes eingefunden haben [38]). Die Vergleichung zwischen Judas und diesen Christen erstreckt sich einerseits auf den Verräther, andererseits auf den Verrath nach dem Empfange der Eucharistie.

Nähere Angaben über die schädlichen Wirkungen des unwürdigen Empfanges läßt Origenes vermissen. Sie

37) Döllinger l. c. p. 71.

38) In Math. ser. 82. p. 196.

fehlen auch über die guten Wirkungen. Wenn er ihr Erleuchtung des Verstandes zuschreibt [39]), so ist das die einzige Aussage hierüber. Wir besitzen allerdings noch zwei Zeugnisse, die wir aber nicht ohne Bedenken gebrauchen können. Das Erste steht in den Selecta in Ezechiel. Die Selecta sind jedoch der catena patrum entnommen und darum ist ihre Aechtheit, ob sie wirklich aus den Werken des Origenes gezogen sind, nicht constatirt. Die Stelle lautet: Machet euch ein neues Herz. Wie mag das geschehen? Wenn wir den alten Menschen mit seinen Werken ausziehen und den neuen anziehen, der erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat. Col. 3, 10. Wenn wir vom Irdischen aufsteigen zu dem großen Speisesaal, der von aller Bosheit gereiniget, geziert und bedeckt ist mit vollkommener Tugend, und wenn wir mit Jesus das Fest feiern, ergreifend den Kelch des N. B. und die Type seines Leibes uns zu eigen machen durch Theilnahme desselben in unserem sterblichen Leibe [40]).

Das 2. Zeugniß findet sich in der Schrift über das Gebet, ist also ächt. Er zählt hier die Wirkungen, welche die geistige Speise hervorbringt, auf. Die christliche Lehre im gewöhnlichen Sinne versteht er allerdings unter dem substantiellen Brode nicht, sondern er schreitet bis zu dem

---

39) In Math. t. 11. n. 14. p. 463. Indirekt wird ihr die Gabe der Beharrlichkeit zugeschrieben. In Ezech. hom. 9. n. 5. p. 192.

40) In Ezech. selecta c. 18. p. 309. *Καὶ ποιήσατε ἑαυτοῖς καρδίαν καινήν. Καὶ πῶς τῦτο γενήσεται; ἐὰν ἐκδυσώμεθα τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσι αὐτῦ καὶ ἐνδυσώμεθα τὸν νέον, τὸν ἀνακαινόμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τῦ κτίσαντος αὐτόν. ὅταν ἀναβῶμεν ἀπὸ τῶν γηίνων πραγμάτων εἰς τὸ ἀνώγεων ... καὶ ἑορτάσωμεν μετὰ Ἰησῦ, λαβόντες τὸ ποτήριον τῆς καινῆς διαθήκης, καὶ τὸν τύπον τῦ σώματος αὐτῦ ποιώμενοι ἐν τῷ θνητῷ ἡμῶν σώματι διὰ τῆς μετοχῆς αὐτῦ.*

oben erwähnten mystischen Genusse des Logos fort, der im Anfang bei Gott selbst war. Die, welche davon überzeugt sind, daß wir in der Eucharistie denselben Logos empfangen, die werden freilich zugeben, daß hier auch die Wirkungen der Eucharistie angegeben sind. Die, welche dieses bestreiten, werden einfach erwidern, es sei damit ein Gegenstand herbeigezogen, der mit der Eucharistie nichts zu schaffen habe. Es mag daher an einer kurzen Erwähnung genügen. Das substantielle Brod verleiht der Seele durch den Genuß Gesundheit, gute Beschaffenheit und Kraft und Unsterblichkeit p. 532; es kräftiget das Herz und macht zu einem Kinde Gottes p. 534. Durch dasselbe genährt werden wir vergottet p. 536.

§ 4. Verhältniß der Eucharistie zum himmlischen Mahle.

Sich auf die Worte Christi stüzend: ich werde von diesem Gewächse des Weinstockes rc. Math. 26, 29. Luc. 22, 16., lebte Origenes der Ueberzeugung, Jesus feiere noch einmal ein Pascha im Himmel, in welchem das jüdische Pascha erst seine vollständige Erfüllung erhalte. Er glaubte; es finde im Reiche Gottes ein wirkliches Essen und Trinken statt, und zwar war ihm dieses so ausgemacht, daß er die Hauptbedenken dagegen selbst zu beseitigen sucht. Es schien ihm erniedrigend für Jesus. Aber wie der, welcher es für keinen Raub hielt Gott gleich zu sein, sich bis zum Tode erniedrigte, so erniedriget er sich auch bei diesem Essen und Trinken. Wenn es andererseits heißt, das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, so muß man freilich sagen: der Art, wie die gegenwärtige materielle Speise ist, wird die Speise im Reiche Gottes nicht sein. Weil wir aber dennoch, wie dieses aus vielen Schriftstellen erweis-

bar ist, im Reiche Gottes essen und trinken werden, wird das Pascha im Reiche Gottes erfüllt und wird es Jesus mit seinen Jüngern essen und trinken [1]). Unbestreitbar lehrt Origenes hiemit ein solches Essen und Trinken, wie es in dieser Welt stattfindet.

Es ist ein Mahl, in dem die Eucharistie ihre Erfüllung findet. Das christliche Pascha verhält sich also zum himmlischen ähnlich wie das jüdische zum christlichen, oder wie aenigma zur veritas. Origenes drückt dieses in den Worten aus: „Jezt ist es noch nicht erfüllt, dann aber ist es erfüllt, wenn wir bereitet sein werden, das vollkommene Pascha zu empfangen. Jezt ist es gleichsam durch einen Spiegel in räthselhafter Erfüllung erfüllt, dann aber, wenn das Vollkommene kommt, ist es von Angesicht zu Angesicht erfüllt [2]). Es unterliegt demnach keinem Zweifel, das christliche Pascha ist ein aenigma, dem früheren zufolge ist es hingegen veritas; ein Widerspruch, der zugleich unsere bisherige Argumentation in ihrer Beweiskraft schwächt. Dort schlossen wir nemlich aus dem Gegensaze von aenigma und veritas, die Eucharistie sei kein Symbol, sondern Sakrament. Untersuchen wir jedoch näher, wie sich das A. T. zum N. und dieses zur vollen Wahrheit im Himmel verhält, so schwindet der Widerspruch und das früher Gesagte bleibt in seinem vollen Bestande.

Origenes unterscheidet da, wo er genau auf diese Sache eingeht, zwischen umbra, imago und veritas. Zu dem Schatten rechnet er die Typen, Ceremonien ꝛc. des

1) In Math. ser. 86. p. 200.

2) Et nunc quidem implere quasi per speculum in aenigmate impletionis: tunc autem facie in faciem implere, cum venerit quod perfectum est. In Math. l. c. p. 200.

A. B. Die Lehren, Thaten, Institutionen Christi sind hingegen Bilder von geistigen Dingen. Bild wird nemlich das genannt, was nicht nur insofern Bedeutung hat, als es auf ein künftig Wirkliches hinweist, wie der Schatten, sondern das als solches, in seinem wirklichen Bestande, Wahrheit besizt, aber nicht die volle, sondern eine solche, welche die menschliche Fassungskraft erkennen kann. Die Ankunft Christi im Fleische, seine opfernde Thätigkeit als Hoherpriester ist ein Bild. Wenn du aber mit Geist und Herz den Himmel durchdringst und Jesu folgst, der für uns vor dem Angesichte Gottes steht, dann wirst du jene Güter (die veritas) finden, von welchen das Gesez der Schatten war und deren Bild Christus im Fleische offenbarte [3]). Aenigma kann diesem zufolge ebenso Schatten als Bild sein. Stellt er das jüdische Pascha dem christlichen gegenüber, so ist das jüdische aenigma = umbra; stellt er das christliche Pascha dem himmlischen gegenüber, so ist das christliche aenigma = imago.

Das christliche Pascha wäre demnach ein Bild, kein Symbol, sondern eine Sache, die an sich Wahrheit besizt, wenn auch nicht die volle, sondern eine dem sinnlichen Menschen sich anbequemende. Wer erinnert sich hier nicht alsbald an das in der Schrift über das Gebet Gesagte, in der Eucharistie werde Jenen, welche sich nicht bis zur Theorie erschwingen können, der Logos auf eine sinnlichere Weise mitgetheilt? Origenes spricht sich jedoch noch deutlicher aus. Um dem Einwurfe zu begegnen, nach dieser Lehre (von imago) sei Christus nicht die Weisheit und Gerechtigkeit selbst, sondern nur ein Bild von ihr, sagt er,

3) In psl. 38. hom. 2. n. 2. p. 124 u. 125.

Christus ist das Wesen der Tugenden, die Gerechtigkeit selbst, aber er offenbart sie nicht in ihrer vollen Herrlichkeit, sondern er erniedrigte sich und nahm die Gestalt des Knechtes an [4]). Dieser Saz auf die Eucharistie übertragen sagt nichts Anderes, als sie ist die veritas, aber nicht in ihrer vollen Herrlichkeit, sondern in der Gestalt des Brodes. Es ist völlig dasselbe, was er unter dem typischen und symbolischen Leibe versteht. Wir haben aber auch ein Recht, diesen Saz auf das Abendmahl anzuwenden, denn wir thun damit nur, was Adamantius selbst thut. „Jezt ist das Pascha gleichsam durch einen Spiegel in räthselhafter Erfüllung erfüllt, dann aber, wenn das Vollkommene kommt, ist es von Angesicht zu Angesicht erfüllt." Von diesem Gesichtspunkt aus erhalten die lezten Worte erst ihre eigentliche Bedeutung, während sie auf die Lehre angewendet uneigentlich verstanden werden müssen, denn eine Lehre läßt sich nicht von Angesicht zu Angesicht schauen. Zudem ist Origenes das a. t. Pascha durchweg Symbol Christi und das Manna Symbol seiner Lehre.

Welches ist nun die Beschaffenheit der himmlischen Speise? Direkten Aufschluß erhalten wir keinen, wohl aber läßt sich aus Nachstehendem darauf schließen. Adamantius glaubt, Jesus habe sich nicht nur für die Irdischen, sondern auch für die Himmlischen als Opfer dargebracht. Weil er aber durch Vergießen seines Blutes Opfer ist, findet ein doppeltes Opfer und eine doppelte Blutvergießung statt. Für die Menschen hat er die eigentlich körperliche Materie seines Blutes vergossen, für die Himmlischen die Lebenskraft seines Leibes als ein gleichsam gei-

4) In psl. 38. hom. 2. n. 2. p. 124.

stiges Opfer dargebracht[5]). Weil er sich nun für die Himmlischen nicht nur opfert, sondern im Reiche Gottes mit seinen Jüngern auch das Pascha feiert: so schließen wir, dieses Pascha werde von ähnlicher Beschaffenheit sein, wie das Opfer. Sie werden die Lebenskraft seines Leibes gleichsam als Speise genießen. In welche Verbindung diese Lebenskraft mit dem Gewächse des Weinstockes zu bringen ist, das deutet Origenes nicht einmal an.

Wenn wir diese Stelle auf die Eucharistie anwenden, so stehen wir damit nicht allein. Wir folgen blos Redepenning, der es gleichfalls thut, aber freilich in anderer Art und in anderer Absicht. Origenes, sagt er, spricht zwar von einem Leib und Blut in der Eucharistie, aber es ist nicht der Leib und das leibliche Blut des Herrn gemeint, sondern ein Geistiges, ein Fleisch und Blut des Logos, im Gegensaze zu dem Irdischen und Leiblichen am Herrn. Seine Worte lauten: der irdische Leib Christi ist mit seiner Erlösung aufgelöst, geblieben ist das allein wahrhaft Wesenhafte: seine Gottheit, das Wort, das lebendige, vom Himmel zu uns herabgekommene Brod, dessen göttliche Lebenskraft, gleichsam Blut, Lebendiges in ihm, im Himmel von ihm als Opfer für die Himmel ausgegossen, zugleich für uns geistige Nahrung, Lebenbringendes oder Blut ist. Die Worte seiner Lehre sind sein Blut[6]). Das ist richtig. Origenes spricht von einem Fleisch und Blut des Logos. Ferner geben wir zu, wie Adamantius zwischen dem materiellen Leibe Christi und dem vergeistigten unterscheidet, so unterscheidet er auch zwischen dem grobsinnlichen und

5) In Levit. hom. 1. n. 3. p. 20.
6) Redepenning l. c. II. S. 439.

sakramentalen Genusse der Eucharistie. Redepenning sagt freilich, weil sich der Leib Christi mit seiner Erhöhung aufgelöst hat, so daß nur die Gottheit blieb, kann dieser Leib des Logos nur das Wort seiner Lehre sein. Vorerst abgesehen von allem Uebrigen ist einfach zu erwidern, die Prämisse ist falsch und darum auch der auf sie gebaute Schluß.

Origenes unterscheidet an Jesus den materiellen und verklärten Leib. Der materielle verhält sich wie eine Hülle zu dem vergeistigten, die der leztere da und dort durchbricht z. B. auf Thabor, die zugleich mehr und mehr vom geistigen Leibe absorbirt wird, bis mit der Auferstehung der Moment eintrat, in dem die Verklärung bleibend wurde. Doch selbst damit ruht der Proceß nicht, sondern die Vergeistigung des Leibes schreitet bis zur völligen Entkörperung vor, die aber erst *nach dem Gericht und Weltende eintritt*, denn beim Gerichte kommt Jesus noch als Mensch und bringt seinen Körper mit, dem ähnlich, den er auf Thabor hatte [7]). Dieser verklärte Leib ist kein anderer, als der aus Maria geborene; er wurde durch die Himmelfahrt erhöht. Denn der Leib, den er empfangen von der Kraft des Allerhöchsten und der Jungfrau, die sich dazu bereit fand, mußte geehrt werden [8]). So verhält es sich mit „der Auflösung des Leibes Christi mit seiner Erhöhung". Nicht viel besser steht es um die Uebersezung und Erklärung der in Rede stehenden Stelle.

Origenes glaubt, nicht die eigentlich körperliche Materie seines Blutes, sondern die Lebenskraft seines Leibes

7) In Math. ser. 70. p. 165.
8) In Math. ser. 50. p. 114.

werde dargebracht. Diese Lebenskraft des Leibes nennt Redepenning „seine göttliche Lebenskraft“, die gleichsam Blut, das Lebendige, die Gottheit in ihm sei. Da Redepenning den Leib Christi aufgelöst sein läßt, so daß nur die Gottheit übrig bleibt, ist es begreiflich, warum er die Lebenskraft des Leibes die Gottheit nennt. Wenn er beifügt, sie sei das Lebendige in ihm, so muß man bereits fragen, in wem? In der Gottheit. Dann ist die Gottheit die Lebenskraft der Gottheit. Wenn er weiter behauptet, dieses quasi Blut ist seine Gottheit und dieses Blut ist das Wort seiner Lehre; so sind die Worte seiner Lehre seine Gottheit. Sagt er endlich, die belebende Kraft seiner Gottheit hat er als geistiges Opfer dargebracht, so ist es wiederum begreiflich, warum er das velut (spiritale sacrificium) wegläßt. Da kein Leib mehr existirt, muß auch das Opfer rein geistig sein, wie er aber diese Uebersezung als die Lehre des Origenes geben mag, das ist nicht einzusehen.

Weil Redepenning die citirte Stelle auf die Eucharistie anwendet, schlagen wir dasselbe Verfahren ein. Die Lebenskraft des Leibes ist Blut, das geht aus dem Citate und dem Zusammenhange evident hervor. Dieses Blut ist aber kein materielles, sondern ein vergeistigtes, das sich zu dem materiellen geradeso verhält, wie der Leib, den Jesus von Maria angenommen, zu dem verklärten Leibe nach der Auferstehung. Weil aber dieses Blut weder ein materielles noch auch „die belebende Kraft seiner Gottheit“ ist, nennt er das Opfer ein gleichsam geistiges. Dieser Leib und dieses Blut, „im Gegensaze zu dem Leiblichen und Irdischen am Herrn“, ist, wie Redepenning sagt, Fleisch und Blut des Logos. Da nun (abermal in Uebereinstimmung mit Redepenning) die Gläubigen Fleisch und Blut des Logos

in der Eucharistie empfangen, so empfangen sie den verklärten Leib des Herrn in derselben. Das ist das Resultat, zu dem man gelangt, wenn man sich genau an die Gedankenfolge des genannten Schriftstellers hält, an die Stelle einer offenbaren Unrichtigkeit (Lebenskraft = Gottheit) aber das rechte Wort (verklärtes Blut) sezt.

Wie unterscheidet sich aber, kann man mit Recht fragen, das himmlische Mahl von der kirchlichen Abendmahlfeier in dieser Welt, wenn beidemal der verklärte Leib und das verklärte Blut Christi empfangen wird? Die Antwort ist überaus schwierig. Etwas Gewisses wußte natürlich auch Origenes nicht über das himmlische Mahl. Aber selbst das läßt sich nicht bestimmen, was er über seine Beschaffenheit vermuthete. Es besteht, wie wir oben gezeigt haben, in einem förmlichen Essen. Man könnte glauben, er vermuthe ein Essen des Leibes Christi unter einer höheren, angemesseneren Form, als die von Brod und Wein, weil er von einem Schauen von Angesicht zu Angesicht spricht. Allein er redet ja zugleich von einem Trinken von dem Gewächs des Weinstockes. Obwohl also Adamantius darüber nichts sagt, bedient er sich doch der Worte: Es ist nicht nöthig, über das dritte Pascha, das mit Myriaden Engeln gefeiert wird, zu sprechen, da wir dieses mehr als an diesem Orte nothwendig war, erörterten [9]. Selbstverständlich können wir ihn nicht mehr sagen lassen, als er sagt.

---

9) In Joan. t. 10. n. 13. p. 440.

II. Die Eucharistie als Opfer.

§ 5. Opfer und Christus.

Christus bringt sich als Opfer sowohl im Himmel als auf Erden dar. Wenn nemlich in den Himmeln böse Geister sind, warum sollten wir von der Annahme zurücktreten, er habe sich auch in den Himmeln geopfert? [1]) Ein doppeltes Opfer hat er dargebracht. Auf Erden hat er für die Menschen die körperliche Materie seines Blutes vergossen, im Himmel hat er, unter Dienstleistung der Priester, wenn es dort solche gibt, die Vitalkraft seines Leibes als ein gleichsam geistiges Opfer dargebracht [2]). Das hat er beidemal gethan, dem Opfer am Kreuze entspricht das im Himmel. Darum ist auch von einem doppelten Altare die Rede. Der Eine ist der Kalvarienberg, denn wo Blut vergossen wird, ist der Altar. Der Andere ist im Himmel, woselbst er ebenfalls sein Blut verspritzt.

Das Opfer im Himmel sezt Jesus fort, so lange es

---

1) d. princ. l. 4. n. 25. p. 387.

2) Nisi quia forte hoc intelligi voluit, quod sanguis Jesu non solum in Jerusalem effusus est, ubi erat altare, et basis ejus et tabernaculum testimonii, sed et quod supernum altare, quod est in coelis, ubi et ecclesia primitivorum est, idem ipse sanguis asperserit, sicut et apostolus dicit, quia pacificavit per sanguinem crucis suae, sive quae in terra sunt, sive quae in coelis. Recte ergo secundo nominat altare, quod est ad ostium tabernaculi testimonii, quia non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Jesus, et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in coelestibus vero ministrantibus (si qui illi inibi sunt) sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem, velut spiritale quoddam sacrificium immolavit. Vis autem scire, quia duplex hostia in eo fuit, conveniens terrestribus, et apta coelestibus. In Levit. hom. 1. n. 3. p. 10.

Sünden gibt. Der Erlöser betrauert jezt noch meine Sünden. Er kann sich nicht freuen, so lange ich noch in Ungerechtigkeit verharre. Warum nicht? Weil er Fürsprecher beim Vater für unsere Sünden ist. 1 Joh. 2, 1. Für uns Alle steht er also jezt vor dem Angesichte Gottes, für uns fürbittend steht er am Altare, um Gott für uns die Versühnung darzubringen [3]). Und zwar dauert der Tag der Versöhnung bis die Sonne untergeht, d. h. bis zum Ende der Welt [4]). Nach diesem himmlischen Altare trachten auch die Seelen der Martyrer, um dort dem himmlischen Opfer beizuwohnen [5]).

Sezt Jesus das Opfer im Himmel bis an das Ende der Welt fort, so ist die Frage, ob er auch das auf der Erde vollbrachte Kreuzesopfer fortsezt. Das läßt sich nicht bezweifeln, die Gründe, aus welchen man die Fortdauer und Erneuerung dieses Opfers zu bestreiten suchte, können bei Origenes nicht obgewaltet haben. Er kann nicht der Ansicht gewesen sein, durch die Fortsezung des Kreuzesopfers werde diesem selbst ein Eintrag gethan, denn er erklärt es für das absolute Opfer, und doch sezt Jesus im Himmel seine opfernde Thätigkeit fort. Er gibt sogar eine Erklärung des semel im Hebräerbrief, die mit der Fortdauer des Opfers im vollen Einklang steht. Einmal d. h. durch dieses ganze gegenwärtige Weltalter hat er sich Gott als Opfer dargebracht [6]).

---

3) In Lev. hom. 7. n. 2. p. 114.

4) In Lev. hom. 9. n. 5. p. 164.

5) In Judic. hom. 8. n. 2. p. 49.

6) Oportet ergo nos quaerere pontificem, qui semel in anno, id est, per omne hoc praesens saeculum, sacrificium obtulit Deo. In Levit. hom. 9. n. 2. p. 156.

Im Systeme des Origenes liegt aber auch ein Grund, obige Frage zu bejahen. Das Himmlische ist ihm durchweg Vorbild für das Irdische. Selbst das Senfkörnlein hat sein Vorbild im Himmel, ebenso jede Pflanze und jedes Thier [7]). Um so mehr ist das bei jenen irdischen Gegenständen der Fall, welche von höherer Bedeutung sind. Wie es ein irdisch körperliches Volk der Juden gibt, so ein verborgenes im Himmel, und da es ein himmlisches Jerusalem gibt, folgt, daß auch die Städte Israels das himmlische zur Metropolis haben [8]). Es ist überflüssig, durch Citate zu beweisen, wie dieses vor allem auf den jüdischen Cult Anwendung findet.

Wenn nun Jesus im Himmel ein Opfer darbringt, das in der Hingabe seines verklärten Blutes besteht, wenn das Himmlische Vorbild für das Irdische ist: so mag der Schluß berechtigt sein, dem bis ans Ende der Welt dauernden Opfer im Himmel entspricht ein ähnliches auf Erden. Oder, wie sich das Opfer des Hohenpriesters Jesus im Himmel fortsetzt, so setzt sich auch das Kreuzesopfer auf der Welt fort. So viel folgt aus dem Systeme und dem Geiste der origenischen Lehre. Wenn er vom himmlischen Opfer und seiner Fortsezung deutlich spricht, die des Kreuzes aber in Hintergrund drängt: so ist die Ursache leicht zu finden, sie liegt in der Arcandisciplin. Doch fehlt es nicht an Andeutungen, die auf die fortwährende Erneuerung des Kreuzesopfers hinweisen.

2. Die wichtigste Stelle erscheint uns folgende. Origenes erklärt in ihr, Jesus sei schon vor seiner Ankunft im

7) In Cantica l. 3. p. 222.

8) d. princ. l. 4. c. 21. u. 22. p. 371—74.

Fleische auf der Welt gewesen, wie er auch jezt noch gesendet werde, denn die Worte: ich bin bei euch ꝛc. enthalten Wahrheit. Und zwar sei er jezt noch gegenwärtig als Hoherpriester, bereit und gerüstet unsere Bitten dem Vater darzubringen. Als Solcher stehe er da, assistit, ein Ausdruck, der zu der Ergänzung, altari, drängt, wie wir denn auch später ein Citat beibringen werden, durch das diese Vermuthung Gewißheit erlangt. Er ist aber nicht nur da, um unsere Gebete Gott darzubringen, sondern auch als Opfer zur Versöhnung unserer Sünden[9]). Die Versöhnung wird durch das Opfer, die Hostie, bewirkt[10]), wie denn Jesus Priester und Hostie ist. Christus ist ebenso Hostie, welche für die Sünden der Welt dargebracht wird (offertur), als Priester, welcher die Hostie darbringt (offert[11]). Wird Jesus daher jezt noch als Priester gesendet, ist er noch als solcher gegenwärtig, so opfert er sich auch jezt noch, denn dieses ist nach Origenes von selbst mit dem Namen Hoherpriester gegeben[12]).

---

9) **Dixi, neque tu timeas, et nunc mittitur Jesus Christus. Non mentitur. Vobiscum sum, ait Dominus, omnes dies usque ad consummationem saeculi. Non mentitur. Ubi duo vel tres collecti sunt in nomine meo et ego sum in medio eorum. Quoniam igitur praesto est, et assistit Jesus Christus, et paratus et praecinctus summus sacerdos, offerre patri interpellationes nostras, surgentes per ipsum sacrificia patri offeramus. Ipse enim propitiatio est pro peccatis nostris, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum Amen. In Isai. hom. 1. n. 5. p. 294.**

10) **In Lev. hom. 24. n. 1. p. 506.**

11) **In Lev. hom. 5. n. 3. p. 77.** Oben heißt es, er sei noch gegenwärtig, und hier steht das Präsens **offert** u. **offertur.**

12) **In Cant. l. 1. p. 109. Et quoniam Christus idem sponsus, atque idem pontifex dicitur; pontifex quidem secundum hoc, quod mediator est Dei et hominum omnisque creaturae, pro qua et propi-**

Obige Stelle gibt uns jedoch auch darüber Aufschluß, wo Jesus, als Hoherpriester, dasteht; in der Liturgie. Er schließt nemlich seine Homilie mit den Worten: so laßt uns aufstehend durch denselben (den gegenwärtigen Hohenpriester Jesus) dem Vater die Opfer darbringen. Weil auf die Homilie die Liturgie folgte, heißt das nichts Anderes, als in ihr ist der Hohepriester gegenwärtig, durch den wir opfern. Er ist ja als Priester nach der Ordnung Melchisedeks nicht nur unser Führer in der unaussprechlichen Beschauung, weil er den Vater kennt und uns offenbart, auf welche Weise er Geist ist, sondern auch Führer beim mystischen Cult, weil er zeigt, wie wir ihn als Geist anbeten sollen[13]). Auch hier ist die Hinweisung auf die Liturgie unverkennbar. Melchisedek ist Priester durch das Opfer von Brod und Wein. Ist Jesus nach Art Melchisedeks Priester, so findet ein solches Opfer ebenso in der Eucharistie statt, als sie die mystische Latreia ist.

3. In der Liturgie kann sich Jesus blos unter Dienstleistung der Priester opfern. Dieses spricht jedoch nicht gegen sein Opfer, sondern für dasselbe. In der Homilie, welche das himmlische Opfer constatirt, findet sich ein Zwischensaz, den wir seither unbeachtet ließen, der aber an diesem Orte alle Aufmerksamkeit verdient. Es heißt daselbst: im Himmel hat er, unter Dienstleistung der Priester, wenn es dort solche gibt, die Vitalkraft

---

tiatio factus est, semetipsum offerens hostiam pro peccato mundi; sponsus vero etc.

13) *Τὸν κατὰ τὴν τάξιν τῦ Μελχισεδὲκ ἀρχιερέα ὁδηγὸν ἔχοντες τῆς ὑπὸ τῶν δεομένων σωτηρίας λατρείας καὶ μυστικῆς καὶ ἀποῤῥήτυ θεωρίας.* In Joan. t. 13. n. 24. p. 50.

seines Leibes als ein gleichsam geistiges Opfer dargebracht[14]). Er geht von dem a. t. Axiom aus, Opfer müssen durch Priester dargebracht werden. Darum wurde Jesus am Kreuze durch Annas und Kaiphas, die ihn verurtheilten, geopfert; darum muß das sinnliche Opfer gleichfalls durch Priester verrichtet werden. Selbstverständlich ist das also auch bei Fortsezung des Kreuzesopfers der Fall, da es in der Kirche Priester gibt, die zudem während des Gottesdienstes neben dem Altar stehen. Ja, wir fragen, wie käme Origenes zu der Annahme, im Himmel opfere sich Jesus unter Dienstleistung der Priester, wenn nicht irgend ein Faktum in der Kirche ihn dazu bestimmen würde? Das a. t. kann es nicht sein, da Jesus selbst Hoherpriester, sein Opfer also jedenfalls ein priesterliches ist. Noch weniger konnte er zu diesem Saze durch die Thätigkeit des Annas und Kaiphas beim Kreuzestode Jesu kommen. Man schaue die Evangelien nach allen Seiten an, der Gedanke, den Origenes findet, liegt ihnen völlig ferne. Die Ursache der Behauptung, Jesus opfere sich ministrantibus sacerdotibus, muß also wo anders liegen. Liegt sie nicht im A. B., liegt sie nicht in den Schriften des N. B., so bleibt nur Eines übrig, die Kirche mit ihrem Priesterthum, ihrem Altare und ihrer Liturgie. Wenn in ihr sich Jesus opfert, dann wird Alles klar, ohne dieses bleibt die Annahme des Adamantius unerklärlich. Das Gesagte will kein vollgültiger Beweis für die Fortsezung des Kreuzesopfers in der Liturgie sein. Um es schweigend zu übergehen, ist es jedoch zu bedeutend.

Wenn der Beruf der a. t. Priester hauptsächlich in

14) In Levit. hom. 1. n. 3. p. 20.

der Darbringung symbolischer Opfer bestand, wenn die Priester im Himmel beim Opfer Christi Dienste leisten, was ist da wohl der Beruf der christlichen Priester? Man entgegne nicht, Origenes kennt ein allgemeines Priesterthum aller Christen und fordert sie auf, geistige Opfer des Dankes und der Abtödtung zu bringen. Allerdings hebt er auch das geistige Priesterthum der ganzen Christenheit gebührend hervor, das schließt jedoch die Anerkennung eines eigenen Priesterstandes nicht aus [15]). Wenn er aber die Christen zur Darbringung geistiger Opfer durch Berufung auf ihr geistiges Priesterthum auffordert, so liegt hier ein neues Indicium dafür, daß die Priester im strengen Sinne auch Opfer in der wahren Bedeutung des Wortes darzubringen hatten. Es ist nemlich consequent, daß die Diener und Priester der Kirche, nach dem Vorbilde dessen, der der Kirche das Priesterthum gab, die Sünden des Volkes auf sich nehmen und, dem Meister nachahmend, ihm Verzeihung derselben erlangen [16]).

§ 6. Opfer und Altar.

Altar und Opfer bedingen sich gegenseitig. Gehen wir von dem Unbestrittenen und Unbestreitbaren aus, von dem geistigen Altare und geistigen Opfer. Wiederholt erinnert Origenes die Christen, sie haben einen feststehenden (fixum) Altar in sich, auf welchem sie die Opfer der Gebete und Liebe Gott darzubringen, auf welchem sie mit dem Messer der Selbstverläugnung den Stier des Stolzes, den

15) Es ist nichts leichter als den Nachweis zu führen, daß Origenes einen eigenen Priesterstand in der Kirche anerkennt, es gehört aber nicht hieher.

16) In Levit. hom. 5. n. 3. p. 77.

Widder des Zornes und den Bock der Wollust zu schlachten haben [1]). Das ist der Zweck dieses Altares, auf oder über (super) ihm sollen sie Gott ihre Opfer darbringen [2]). Um geistige Opfer auf geistigen Altären darzubringen, ist aber auch ein geistiges Priesterthum nöthig. Es mangelt der Kirche nicht. Höre, wie Petrus von den Gläubigen spricht: Erwähltes Geschlecht, königliches Priesterthum, heiliges Volk. Die Christen sind also ein priesterliches Geschlecht und darum sollen sie Gott das Opfer des Lobes, der Gebete &c. darbringen [3]).

Aus dem Angeführten ergibt sich, die Begriffe von Opfer, Altar und Priesterthum gehören Origenes wesentlich zusammen, und zwar entspricht die Beschaffenheit des Altares und Priesterthumes dem des Opfers; geistiges Opfer, geistiger Altar und eben solches Priesterthum. Das Opfer wurde ferner auf dem Altare des Herzens und von dem Altare des Herzens aus dargebracht. Wie das Rauchwerk der Juden auf dem Altar lag und vom Altare aus in die Höhe stieg, so die Gebete vom Herzen aus. Endlich sind es vorzüglich zweierlei Opfer, die dargebracht werden sollten, Opfer des Gebetes und Opfer der Abtödtung.

Origenes stellt diesen geistigen Altar häufig so in Vordergrund, daß man glauben könnte, die Christen der damaligen Zeit haben einen anderen, äußeren, materiellen Altar gar nicht gekannt [4]). Wenn man jedoch genauer zusieht, ergibt sich alsbald, Adamantius bestreitet blos die Existenz solcher Altäre in den christlichen Kirchen, welche dem Götzen-

1) In Exod. hom. 9. n. 4. p. 442.
2) In Levit. hom. 9. n. 1. p. 155.
3) In Levit. hom. 9. n. 1. p. 155.
4) C. Cels. l. 7. n. 64. p. 388; l. 8. n. 18. p. 424.

dienste dienten. Sonst könnte er nicht, mit der Berufung auf das mosaische Gesez, behaupten, die Juden und Christen haben keine Altäre[5]). Die Existenz äußerer Altäre in den christlichen Kirchen läßt sich strikte nachweisen. Tadelt er doch jene Christen, welche zum Schmuck der Altäre beitragen, die Ausschmückung ihrer Sitten aber vernachlässigen[6]). Hier ist von einem Altare die Rede, der, von dem Innern des Herzens verschieden, sich zu ihm wie Aeußeres zu Innerem verhält. Auch der Plaz läßt sich aufzeigen, auf dem der Altar stand. Es ist das Presbyterium. Im Kreise um ihn befinden sich die Priester, den Blicken aller ausgesezt[7]).

Wozu mochte dieser Altar dienen? Gehen wir vom geistigen Altar aus, so werden auf ihm geistige Opfer dargebracht, Gebete und Abtödtung. Dem gemäß werden auf dem sinnlichen Altare sinnliche Opfer dargebracht. Das ist die nächste Folge. Was soll ein äußerer Altar zur Darbringung geistiger Opfer! Es wäre nicht nur nicht einzusehen, in welche Verbindung beide gebracht werden könnten, sondern der sinnliche Altar wäre auch völlig überflüssig, da ein geistiger vorhanden ist. Wollte man entgegnen, der innere Altar ist für das geistige Gebet, der äußere für das laute, mündliche, so ließe sich wieder nicht begreifen, wie von dem äußeren Altare das Opfer des mündlichen Gebetes aufsteigen soll. Zwei-

5) C. Cels. l. 7. n. 64. p. 388. Si qui tales sunt in nobis, quorum fides hoc tantummodo habet ut... ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferant, non tamen adhibeant studium, ut etiam mores suos excolant.

6) In Jesu Nav. hom. 10. n. 3. p. 671.

7) In Judic. hom. 3. n. 2. p. 22.

tens aber hat Origenes einer solchen Ausflucht vorgebeugt, indem er wirklich zwischen innerem und mündlichem Gebete und zwischen innerem und äußerem Altare unterscheidet. Der innere Altar für das Gebet des Geistes ist das Herz, der äußere, für das mündliche Gebet, ist aber nicht der im Presbyterium stehende, sondern der Leib des Menschen [8]).

Der materielle Altar dient demnach weder dem mündlichen Gebet, noch dem geistigen Opfer überhaupt, darum muß es ein anderes Opfer sein, das auf ihm dargebracht wird; denn dem Opfer dient er. Wie Christus, der Hohepriester, sich selbst als Opfer hingab, so sollen auch die Priester, unter welchen er der Höchste ist, sich selbst als Opfer darbringen und darum neben dem Altare, als dem ihnen angemessenen Orte erblickt werden. Wenn die Priester, sofern sie sich opfern sollen, ihren angemessenen Plaz neben dem Altare haben, muß auf dem Altare selbst ein Opfer dargebracht werden. Es ist die Hostie, die geopfert, zu dem Zwecke geopfert wird, um die von Sünden zu reinigen, für die sie geschlachtet wird. Weil aber die Juden jezt weder Tempel noch Altar haben und deßwegen auch keine Hostie, die sie darbringen können, darum bleiben, wie sie selbst sagen, ihre Sünden auf ihnen liegen [9]). Gilt der Schluß vom Aufhören des Altars auf das Aufhören der Hostie, so auch der vom Bestehen des Altares auf das Bestehen der Hostie, und da in der christlichen Kirche Altäre und Priester vorhanden sind, so wurde auf

---

8) In Num. hom. 10. n. 3. p. 340. *Ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς θυσίαν ἑαυτὸν προσήνεγκεν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὕτως οἱ ἱερεῖς ὧν ἐστιν ἀρχιερεὺς, θυσίαν ἑαυτοῖς προσφέρουσι δι' ἣν, ὡς παρὰ οἰκείῳ τόπῳ ὁρῶνται τῷ θυσιαστηρίῳ.* Ad martyrium n. 30. p. 641.

9) In Num. hom. 10. n. 2. p. 338.

ihnen auch eine Hostie oder ein Opfer dargebracht, das von Sünden reinigte.

Welches ist diese Hostie? Origenes antwortet und was zu beachten an demselben Orte, Jesus Christus unser Herr mit seinen Aposteln und Märtyrern nimmt die Sünden weg. Daß Jesus gekommen ist, um die Sünden der Welt wegzunehmen und durch seinen Tod unsere Sünden getilgt hat, weiß jeder Christ. Wie aber auch die Apostel und Märtyrer das thun, das ist aus der Schrift nachzuweisen [10]). Origenes weist sofort nach, wie die Apostel und Märtyrer durch das Opfer ihres Lebens zur Tilgung der Sünden beitragen und darum neben dem Altare stehen. Man sieht, die Antwort über das Opfer auf dem Altare verweigert Origenes. Die Folgerung liegt allerdings sehr nahe, sind die drei, Christus, Apostel und Märtyrer, die Hostie und stehen die beiden lezten als solche neben dem Altare, so ist Christus das Opfer auf demselben. Ferner, wie im Himmel die Martyrer neben dem Altare stehen und Christus sich auf ihm opfert, so wird das wohl auf Erden so sein. Diese Folgerung, sagen wir, liegt so nahe, daß sie sich aufdrängt, aber Origenes spricht das Wort nicht aus.

Für entscheidend halten wir jedoch Nachfolgendes. Er prediget über den Tod Mosis und sagt: wenn wir nicht verstehen, wie Moses stirbt, so können wir auch nicht einsehen, wie Jesus lebt. Wenn du betrachtest, wie Jerusalem zerstört, der Altar niedergeworfen ist, wie nirgends Opfer, nirgends Priester sind, wenn du siehst, wie all das aufgehört hat, dann sage, Moses der Diener Gottes ist

10) In Num. hom. 10. n. 2 p. 337.

gestorben .... Wenn du aber die Heiden in den Glauben eintreten siehst, Kirchen erbauen, Altäre nicht mit dem Blute der Thiere besprengen, sondern mit dem kostbaren Blute Christi consecriren siehst, wenn du Priester und Leviten nicht das Blut der Böcke und Stiere, sondern das Wort Gottes durch die Gnade des heil. Geistes verwalten siehst, dann sage, Jesus hat nach Moses die Herrschaft erhalten [11]). Dem Besprengen der Altäre mit dem Blute der Thiere sezt er das Consecriren der christlichen Altäre mit dem Blute Christi gegenüber. Von einer bildlichen Redensart: Blut-Lehre kann demnach keine Rede sein, sondern wir müssen an wirkliches Blut denken. Sind nun die christlichen Altäre mit diesem Blute consecrirt, so muß dasselbe auf ihnen geopfert worden sein. Das ist ein Schluß, der sich nicht anzweifeln läßt. Das Blut Christi kann sich aber auf den christlichen Altären blos in der Eucharistie befinden, denn in ihr und sonst nirgends ist der Leib und das Blut Christi gegenwärtig, also ist die Eucharistie ein Opfer. Sie ist jenes Opfer, das a) sinnlich auf einem äußeren Altar dargebracht wird, sie ist b) die Hostie, die zur Vergebung der Sünden geopfert wird, sie ist c) Jesus selbst, sein Blut, mit dem der christliche Altar consecrirt ist.

Doch hören wir Origenes selbst. Im A. B. wurde der Altar (propitiatorium) mit dem Blute eines Kalbes (vituli) besprengt. Aber du, der du zu dem wahren Hohen-

---

11) Cum vero videris introire gentes ad fidem, ecclesias extrui, altaria non cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari; cum videris, sacerdotes et levitas non sanguinem hircorum et taurorum, sed verbum Dei per spiritus sancti gratiam ministrantes. In Jesu Nav. hom. 2. n. 1. p. 610.

priester. Christus gekommen bist, welcher dich durch sein Blut mit Gott versöhnt hat, bleibe nicht hängen an dem Blute des Fleisches (des Kalbes), sondern lerne vielmehr das Blut des Wortes (Logos) kennen. Höre ihn selbst, wie er sagt: das ist mein Blut, welches für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Wer in die Mysterien eingeweiht ist, kennt Fleisch und Blut des Wortes Gottes. Verweilen wir also nicht bei dem, was den Wissenden bekannt ist, den Unwissenden aber nicht geoffenbart werden kann [12]). Diese Worte wurden bereits oben mitgetheilt als Beweis dafür, daß Origenes die Eucharistie unter die christlichen Mysterien rechnete. Es läßt sich auch nicht läugnen, es ist hier von der Eucharistie die Rede. Diesem ist nur das Eine beizufügen, er spricht von dem Blute des Logos im Gegensatze zu dem Blute des Kalbes, mit dem der jüdische Altar besprengt wurde, d. h. wie im A. B. der Altar mit dem Blute eines Kalbes besprengt wurde, so im N. B. mit dem Blute Christi. Da aber dieses Blut Christi das eucharistische ist, so folgt evident, unter dem Blute, mit welchem der christliche Altar besprengt und consecrirt wurde, versteht Origenes die Eucharistie. Was oben sich als Folgerung ergab, sagt somit Adamantius selbst. Nicht weniger interessant ist das im unmittelbaren Anschlusse folgende. Moses befahl dem Hohenpriester den Altar mit dem Blute des Kalbes gegen Osten zu besprengen. Die von Origenes hiezu gemachte, unter dem Texte [13]) stehende Er-

12) In Levit. hom. 9. n. 10 p. 175.

13) Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sint, et ignorantibus patere non possunt. Quod autem contra orientem respergit, non otiose accipias. Ab oriente tibi propitiatio venit. Inde est enim vir, cui Oriens nomen est, qui mediator Dei et hominum factus est. Invitaris ergo per hoc, ut ad orientem semper

läuterung muß man im Zusammenhange fassen, um das rechte Verständniß derselben zu erlangen. Er spricht von der Besprengung des Altares im A. B. und macht die Anwendung auf das N. T. Da in den christlichen Kirchen gleichfalls ein Altar und zwar gegen Osten stand, auf dem das Blut Christi geopfert wurde, so lag in der Aufforderung nach Osten zu schauen, für die Anhörer der Homilie zugleich die Aufforderung auf den Altar zu sehen. Von dort kommt dir die Versöhnung. Sie ist nicht blos von dorther gekommen, sie kommt noch. Immer wird dir dort das Licht geboren. Nicht das physische Licht, nein, von dort geht dir die Sonne der Gerechtigkeit auf, von dort geht sie dir immer auf, von dort kommt sie dir fort und fort. Diese Sonne ist der, dessen Name Oriens, der Mann (also jedenfalls nicht die Gottheit des Logos allein, sondern zugleich seine Menschheit, sein Fleisch und Blut), welcher Mittler geworden ist. Wer gibt eine genügende Erklärung dieser Worte ohne das eucharistische Opfer auf dem Altare zu Hilfe zu nehmen? Von Osten wird uns immer noch das Licht, Christus, geboren, von dorther kommt immer noch unsere Versöhnung. Das kann sich schlechterdings nicht auf die Himmelsgegend beziehen, es kann sich nicht auf die Geburts- und Todesstätte Jesu beziehen, denn das Licht wird immer dort geboren. Es muß ein Ort gegen Osten sein, an welchem Jesus noch und immer geboren wird und die Versöhnung unserer Sünden ist, und das kann kein anderer sein als der Altar.

Wie also im Himmel ein Altar ist, auf dem Jesus

---

aspicias, unde tibi oritur sol justitiae, unde semper tibi lumen nascitur. In Levit. hom. 9. n. 10. p. 175.

unter Dienstleistung der Priester die Lebenskraft seines Leibes als Opfer darbringt: so ist auch in der Kirche ein Altar, auf dem er, ministrantibus sacerdotibus, sein Fleisch und sein Blut opfert.

§ 7. Die Eucharistie als Dank-, Gedächtniß- und Sühnopfer.

1) Celsus höhnt die Christen, weil sie sich scheuen, Opferspeisen zu essen. Die besizen eine sonderbare Weisheit, spottet er, welche bei Allem, was sie genießen, mit den Dämonen in Gemeinschaft treten, da ihrer Obhut alle diese Dinge anvertraut sind, die aber nur dann in Gemeinschaft mit ihnen zu treten fürchten, wenn sie Opferspeisen essen [1]. Origenes entgegnet, wie Celsus zu der Ansicht komme, die Christen essen immerdar mit den Dämonen, das könne er nicht begreifen, denn sie kennen keine andere Art mit den Dämonen zu essen, als wenn sie Opferfleisch genießen [2]. Denn das Idolothyton ist den Dämonen geopfert und das Kind Gottes darf am Tische der Dämonen nicht theilnehmen. Wenn er aber glaubt, weil die Dämonen den Früchten rc. der Erde vorgesezt seien, so treten die Christen in Gemeinschaft mit ihnen, so oft sie essen, so ist das falsch. Nicht Dämonen, sondern Engel sind den Früchten, Bäumen rc. vorgesezt. Die Christen essen also nicht mit den Dämonen, sondern mit den Engeln [3]. Celsus hatte ferner behauptet, die Dämonen seien Götter, zu welchen man beten und denen man dankbar sein müsse, um ihr Wohlwollen zu erhalten [4]. Auch hierauf antwortet ihm Ori-

1) C. Cels. l. 8. n. 28. p. 442.
2) l. c. p. 446. n. 31.
3) l. c. n. 32. p. 450.
4) l. c. n. 33. p. 451.

genes. Nicht den Dämonen, sondern Gott sind wir unterthan, nicht sie sind die Herren der Lebensmittel, sondern Gott regiert Alles. Celsus mag, als Ungläubiger, den Dämonen Dank sagen, wir sagen Gott Dank. „Wir, dem Schöpfer des All dankend, essen mit Gebet und Danksagung die dargebrachten Brode, welche durch das Gebet ein heiliger Leib geworden sind, der die mit reiner Gesinnung denselben Genießenden heiliget“ [5]).

Es fällt auf den ersten Blick auf, wie Origenes zu der Wendung der Rede kommt, Celsus mag den Dämonen danken, wir *essen* dargebrachte Brode. Die Ursache liegt jedoch in dem Einwurf des Celsus, der in erster Linie dahin ging, die Christen essen keine *Opferspeise* und das sei Undank gegen die Dämonen. Origenes, diesen Hauptvorwurf im Auge behaltend, sagt, wir essen Opferspeise, denn das sind die dargebrachten Brode. Sei es nun, daß er zeigen wollte, nicht nur Opferspeise im Allgemeinen, sondern Opferspeise im strengsten Sinne, Opferfleisch essen wir; sei es, daß er den Irrthum abwehren wollte, als ob die Christen nach jüdisch-heidnischer Weise Brode opfern; sei es, daß er bei den christlichen Lesern durch die nackte Behauptung: die Christen opfern Brod, keinen Anstoß geben wollte; sei es aus einem solchen oder ähnlichen Motive, Origenes fügt bei, diese Brode, welche die Christen als Opferspeise essen, seien durch das Gebet ein *heiliger Leib* geworden. Opferspeise, Opferfleisch essen wir, aber freilich nicht den Dämonen, sondern Gott zur Danksagung. Diese Opferspeise verunreiniget auch nicht, sondern heiliget, sie bringt uns nicht mit den Dämonen, sondern mit Gott in Verbindung.

5) l. c. p. 452.

Schon in dieser Antwort, die Brode, welche die Christen essen, sind Opferspeise, ist der Opfercharakter der Eucharistie klar ausgedrückt. Um die Negation, die Christen essen keine Opferspeisen, und um die Position, sie essen Opferspeisen, dreht sich die ganze Controverse zwischen Celsus und Origenes. Läugnet man den Opfercharakter der Speise, so verliert die ganze Erwiderung des Origenes das Treffende und wird völlig unverständlich und nichtssagend. Gewonnen aber würde erst dadurch nicht das Mindeste.

2) Celsus bleibt bei dem nicht stehen, er wirft den Christen nicht nur Undank vor, weil sie kein Opferfleisch essen, sondern er klagt sie auch der Undankbarkeit und der Ungerechtigkeit an, weil sie von dem genießen, was die Dämonen in ihrer Obhut haben und ihnen dafür keine Gaben darbringen[6]). In der vorausgehenden Controverse handelte es sich um das Essen der Opferspeisen und vom Opfer blos insoweit, als es da zur Sprache kommen mußte, wo von Opferspeisen die Rede ist. Die jezt folgende Controverse hingegen beschäftiget sich mit der Darbringung des Opfers selbst. Hören wir, was Origenes antwortet. Solche Ehre, welche Celsus für die Dämonen als Vorsteher der Lebensmittel verlangt, erweisen wir ihnen nicht. Gott allein beten wir an und ihm allein dienen wir [7]). Man sieht, Origenes

---

6) C. Cels. l. 8. n. 55. p. 492. *Ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκέσας τοῖς ταῦτ' ἐπιτετραμμένοις τιμὰς, καὶ τῷ βίῳ λειτεργητέον τὰ πρέποντα, μέχρις ἂν τῶν δεσμῶν ἀπολυθῶσιν· μὴ καὶ ἀχάριστοι πρὸς τέςδε εἶναι δοκῶσιν· καὶ γὰρ ἄδικον, μετέχοντας ὧν οἵδε ἔχουσι, μηδὲν αὐτοῖς συντελεῖν.*

7) n. 56. p. 494.

versteht das Gabendarbringen vom Opfer, das Gott allein gebührt. Wir sind nicht undankbar, wenn wir ihnen nicht opfern, wir handeln nicht ungerecht, wenn wir ihnen, die keine Herrschaft über das Irdische haben, die Opfer verweigern; aber gegen Gott wären wir undankbar, der uns mit seinen Wohlthaten überhäuft, dessen Geschöpfe wir sind, wenn wir ihm nicht opfern würden. Ihm opfern wir und ihm allein. Das Symbol dieses unseres Dankes gegen Gott ist jenes Brod, welches Eucharistie genannt wird [8]). Zudem sind die Dämonen nicht einmal die Vorsteher des Geschaffenen, das sind die Engel, also müßten wir eigentlich ihnen opfern. Doch auch das thun wir nicht, denn auch das Opfer gebührt allein Gott, der uns ebenso verbietet den Engeln zu opfern, als die Engel selbst sich die Opfer verbitten.

In diesen Worten erklärt Origenes die Eucharistie offenbar für ein Opfer. An was man sich hängen und an was man sich stoßen könnte, das ist der Name Symbol. Gesetzt Origenes versteht unter der Eucharistie gewöhnliches Brod, welches Symbol des Dankes ist, so folgt, die Christen haben zur Zeit des Origenes materielles Brod, wie Juden und Heiden, geopfert. Und das soll vollends die Lehre des „Spiritualisten" Origenes sein! Damit wir nicht mißverstanden werden, es handelt sich hier nicht um Kirchenopfer, wenn der Ausdruck erlaubt ist, sondern um

---

8) *Μηδὲν ἀχάριστον ἡμᾶς ποιεῖν, ὅταν αὐτοῖς μὴ θύωμεν, ἀλλὰ μηδὲ θεραπεύωμεν αὐτούς. ἀλλὰ τὸ ἀχάριστοι εἶναι πρὸς τὸν θεὸν περιιστάμεθα, ἦ τῶν εὐεργεσιῶν πληρεῖς ἐσμεν, καὶ δημιουργήματα ὄντες αὐτοῦ, καὶ προνοούμενοι ὑπ' αὐτοῦ κριθέντες ὅπως ποτὲ εἶναι, καὶ ἔξω τοῦ βίου τὰς παρ' αὐτοῦ ἐλπίδας ἐκδεχόμενοι. ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας, ἄρτος, εὐχαριστία καλούμενος.* C. Cels. l. 8. n. 57. p. 496.

Opfer im strengen Sinn, durch die Gott die ihm allein gebührende Ehre erwiesen, durch die seine Oberherrlichkeit über alle Creatur anerkannt wird, und das Opfer, durch das all dieses geschieht, soll gewöhnliches Brod sein! Und doch kann Höfling nicht umhin anzuerkennen: „Es ist also hier überall nur einerseits von einem die Dankbarkeit gegen Gott symbolisch darstellenden Gabenopfer, andererseits von einem Gebetsopfer die Rede" [9]). Wenn er S. 176 weiter fährt: die in falscher Objectivität überall befangene Anschauungsweise der katholischen Kirche ist von der seinigen (der des Origenes) himmelweit verschieden. Die Opfer, welche er kennt und anpreist, gehen nicht außerhalb des Subjectes und unabhängig von diesem vor sich; sie bestehen in dem, was durch das Wort und den Geist Gottes in den Subjecten gewirkt worden ist, in dem Spiritalen, was diese in sich haben und wovon unser Kirchenvater (sic) sagt, daß es figuraliter carnes verbi Dei genannt werden könne in Levit. hom. 2. c. 2. — wenn Höfling so spricht und doch materielle Gabenopfer anerkennt, so mag er das selbst zusammenreimen.

Mit dem der Eucharistie gegebenen Namen Symbol verhält es sich aber also. Das Brod ist ihm Sinnbild des Dankes, sofern das Opfer von Brod, als Repräsentant der Nahrung überhaupt, die Herrschaft Gottes über alle Geschöpfe ausdrückt. Dabei kann man aber, wie ausgeführt, nicht stehen bleiben. Wenn statt der Erstlinge der Erstgeborene aller Creatur geopfert wird, dann erhält Gott die ihm allein gebührende Ehre. Das geschieht in der

---

9) Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erlangen 1851. S. 168.

Eucharistie unter dem Symbol oder der Gestalt des Brodes. Die Eucharistie ist Origenes überhaupt ein Symbol, darum nennt er sie auch hier Symbol, sie ist ihm Symbol, weil sie das Symbol der Schaubrode in sich begreift. Die Erinnerung an die Schaubrode schwebte Origenes vor Augen, als er diese Worte niederschrieb, das ist unsere volle Ueberzeugung. Man vergleiche die Bedeutung der a. t. Schaubrode mit der Bedeutung, welche er der Eucharistie an dieser Stelle zuschreibt, und die Anspielung läßt sich kaum verkennen. Die Zwölfzahl der Schaubrode bezog sich auf die zwölf Stämme Israels und die Brode waren eine an Jehova entrichtete Opfergabe, durch welche das ganze Volk die dankbare Anerkennung, daß es seinen beständigen Unterhalt, sein tägliches Brod, nur von Jehova habe und ihm verdanke, in symbolischer Weise bethätigte. Gerade davon und von nichts anderem ist hier die Rede. Nicht den Dämonen, von welchen Celsus sagt, sie stehen den Lebensmitteln vor, bringen wir ein Opfer, sondern Gott dem Herrn alles Geschaffenen und Geber des täglichen Brodes, bringen wir nicht gewöhnliches Brod, sondern die Eucharistie, die das Symbol der Schaubrode in sich schließt, dar.

Man muß es zugeben, klar und bestimmt spricht sich Origenes nicht aus. An einem anderen Orte geschieht es deutlicher, in einer Homilie über den Levitikus [10]), wo er

10) Secundum ea quae scripta sunt, in duodecim panibus duodecim tribuum Israel videtur commemoratio ante dominum fieri et praeceptum dari, ut sine cessatione isti duodecim panes in conspectu Domini proponantur, ut et memoria duodecim tribuum apud eum semper habeatur, quo veluti exoratio quaedam et supplicatio per haec pro singulis fieri videatur. Sed parva satis et tenuis est hujuscemodi intercessio. Quantum enim profecit ad repropitiandum, ubi uniuscujusque tribus per panem fructus, per fructus opera conside-

die Bedeutung der Schaubrode angibt. Nachdem er die historische Bedeutung derselben erklärt hat, schließt er: aber gering und unbedeutend genug ist eine solche Fürbitte. Welche sühnende Kraft konnte diesen Broden auch einwohnen? Wenn du sie aber auf das große Geheimniß beziehst, dann wirst du finden, daß diese Commemoration die Wirkung einer ungeheueren Sühnkraft habe. Wenn du zurückgehst auf jenes Brod, das vom Himmel kam und dieser Welt das Leben gibt, jenes Schaubrod, welches Gott gesezt hat zur Versöhnung durch den Glauben an sein Blut, und wenn du zurückblickst auf jenes Gedächtniß, von welchem der Herr sagt: thut das zu meinem Gedächtniß, so wirst du finden, daß dieses das alleinige Gedächtniß ist, welches Gott mit den Menschen versöhnt. Wenn du also die Mysterien der Kirche aufmerksamer erwägst, so wirst du in dem, was das Gesez schreibt, ein Vorbild der künftigen Wahrheit finden. Wir können den Gegenstand von einem anderen Gesichtspunkte fassen. Von ihm aus ist das Brod das Wort Gottes."

Das ausgesezte Brod (p. propositionis), in welchem

randa sunt? Sed si referantur haec ad mysterii magnitudinem, invenies commemorationem istam habere ingentis repropitiationis effectum. Si redeas ad illum panem qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam; illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus; et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: hoc facite in meam commemorationem, invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit. Possumus vero et aliter dicere. Omnis sermo Dei panis est, sed est differentia in panibus. In Levit. hom. 13. n. 3. p. 209.

das jüdische Schaubrod seine Erfüllung findet, ist jenes, welches Gott zur Versöhnung sezte (proposuit) durch den Glauben an sein Blut. Durch den Glauben an sein Blut wird uns Christus, er selbst, seine Person zur Versöhnung. Das p. propositionis kann demnach nicht die Lehre Christi sein. Gehen wir zum zweiten Saze über. „Das Brod, das vom Himmel kam ꝛc." Auch unter diesem Brode kann nicht die Lehre verstanden werden, denn widerstreitet der Zusammenhang direkt. Das Brod, das vom Himmel kam und das Brod, das zur Versöhnung gesezt wurde, sind dasselbe Brod. Nun ist das Lezte die Person des Erlösers, also muß es auch das Erste sein. Ferner: unter dem Brode, das vom Himmel kam, versteht Origenes nach der von ihm selbst aufgestellten Regel die Person Christi. In der nämlichen Homilie n. 5, in der er von der Lehre Christi redet, gebraucht er auch nicht das Wort panis, qui de coelo, sondern recht bezeichnend cibus panis illius, qui de coelo. Das Brod selbst ist Jesus, die Speise des Brodes seine Lehre. Es ist demnach erwiesen, das a. t. Schaubrod ist Symbol nicht der Lehre, sondern der Person Christi.

Zweitens sind diese Schaubrode zunächst Symbol Christi, sofern er unter der Gestalt des Brodes gegenwärtig ist, das ist er aber in der Eucharistie, also sind sie Symbol des eucharistischen Christus. Auf sie weist auch Origenes in den Worten: thut das zu meinem Andenken, unbestreitbar hin. Die Schaubrode erklärt er auch an anderen Orten, wie früher angegeben, für ein Symbol der Eucharistie. David ladet wohl ein Christus zu kosten, indem er mit den Worten: kostet und sehet wie süß der Herr ist, auf seinen Leib hinweist, dem ein Symbol des

Gesezes einwohnt, sofern der eucharistische Leib Christi die Schaubrode in sich begreift. Comment. in psl. 178. Der Zusammenhang zwischen Schaubrode und Eucharistie stand ihm so fest, daß er von David, der die Schaubrode aß, sagt: er habe die Eucharistie nicht würdig empfangen und darum habe ihm die Beharrlichkeit gefehlt [11]).

Drittens das im Gesez Vorgeschriebene, die Schaubrode, findet in den kirchlichen Mysterien seine Erfüllung und Wahrheit. Zu den kirchlichen Geheimnissen, denn, was zu beachten, er redet nicht im Allgemeinen von göttlichen Geheimnissen, gehört unzweifelhaft die Eucharistie. Von diesen kirchlichen Geheimnissen sagt er, er übergehe sie schweigend. Die Bedeutung der Schaubrode, sofern sie Symbol des Wortes Gottes sind, erklärt er in dieser Homilie weitläufig, also kann die in den kirchlichen Geheimnissen sich findende Veritas des a. t. Symbols nicht die Lehre sein. Mit dürren Worten spricht er es aus, possumus vero et aliter dicere. Diese zweite, von der ersten verschiedene Erklärung deutet die Schaubrode auf das Wort Gottes. Omnis sermo Dei panis est. Liegt aber der zweiten Deutung die Beziehung auf das Wort Gottes zu Grunde, und ist sie und will sie eine von der ersten verschiedene sein, so kann die erste nicht auch auf das Wort Gottes bezogen werden. Weil aber keine andere Beziehung als auf das Wort Gottes und die Eucharistie möglich ist, liegt der ersten Erklärung die Beziehung der Schaubrode auf die Eucharistie zu Grunde.

Das sind die nächsten Gedanken und Folgerungen, die sich bei Erwägung dieses Citates aufdrängen. Wir

---

11) In Ezech. hom. 9. n. 5. p. 192.

müssen daher den Leser um Entschuldigung bitten, wenn wir Dinge hervorheben, die Jeder selbst sieht; allein Höfling nöthiget uns dazu. Nach ihm „denkt Origenes nicht daran, in der Darbringung der Schaubrode ein Vorbild von der Eucharistie sehen zu wollen" S. 176. Er wirft Döllinger groben Mißverstand der origenischen Werke vor, weil er sie auf die Eucharistie bezieht; er tadelt ihn, weil er es sich mit dieser Stelle so leicht gemacht und nichts gesagt habe, als Origenes stellt das Abendmahl als ein Opfer vor und zwar als Sühnopfer und zugleich als Gedächtnißopfer. S. 171. Um keinen ähnlichen Vorwurf zu erhalten, mußten wir schon ausführlicher werden. Das muß man zugeben, Höfling hat es mit dieser Stelle nicht leicht genommen, sondern 6 Seiten verwendet er auf sie und ihre Interpretation. Auf welche Weise er verfährt, wird das Folgende zeigen.

Origenes erklärt die Stelle des Levitikus c. 14 über die Schaubrode, nach einer kurzen historischen Notiz, auf doppelte Weise, einmal mystisch, sofern er die Schaubrode auf die Eucharistie, das imaginem praeformatam auf die futura veritas bezieht. Es ist die in der Note wörtlich angegebene, hier in Rede stehende Stelle. Zweitens deutet er Levit. c. 14 moralisch und auf diese moralische Interpretation geht er mit den Worten über: possumus vero et aliter dicere. Diese zweite moralische Interpretation gibt nun Höfling wieder. Wozu? wird man fragen. Zur Erklärung der Stelle. Zur Erklärung welcher Stelle, der Stelle des Leviticus c. 14? Nein, das gehört nicht hieher. Höfling gebraucht sie zur Erklärung der ersten mystischen Deutung derselben, in welcher Origenes die Schaubrode als Vorbild der Eucharistie faßt. Es ist nun an sich klar, weil die

moralische Interpretation von einem ganz anderen Gesichtspunkte, von den Schaubroden als Symbolen der Lehre ausgeht, kann sie zur Aufhellung der mystischen Exegese, welche sie als Symbole der Eucharistie faßt, nichts beitragen. Höfling erklärt denn auch die erste Interpretation durch die zweite nicht, sondern sucht sie durch dieselbe gänzlich umzustoßen. Seine Behauptung liegt in dem Saze, weil Origenes die Schaubrode auf das Wort Gottes bezieht, kann er sie nicht auf die Eucharistie im katholischen Sinne beziehen. Zu diesem Behufe hätte er die mystische Interpretation des Origenes einer Untersuchung unterziehen und nachweisen sollen, daß sie die katholische Lehre vom Abendmahle nicht enthalte, daß sie gleichfalls vom Worte Gottes handle und das aliter des Origenes anders verstanden werden müsse. Was sagt er nun von dieser mystischen Interpretation? Er, der Döllinger vorwirft, er habe es sich mit dieser Stelle leicht gemacht, er sagt über sie auch nicht ein Wörtlein, sondern gerirt sich als ob sie gar nicht da wäre. Die Sache recht angesehen, hätte Höfling den Origenes tüchtig abkanzeln sollen, daß er die erste Erklärung vorbrachte und sie neben die zweite stellte, welch' leztere nicht nur die richtige, sondern auch mit der ersten unverträglich sei. Statt dessen macht er es den katholischen Theologen zum Vorwurf, daß sie sich auf die erste Erklärung für den Opfercharakter der Eucharistie berufen.

Höfling könnte uns vorwerfen, wir haben seine Ansicht nicht treu wiedergegeben, denn er ziehe zur Erklärung der fraglichen Stelle die Interpretation des Origenes über die einzelnen Bestandtheile der Schaubrode zu Rathe. Allein die Interpretation der einzelnen Bestandtheile ist keine andere als die moralische. Origenes

erklärt zuerst die Schaubrode im Allgemeinen und dann in ihren einzelnen Bestandtheilen auf die genannte Weise. Wie aber Höfling die beiden so verschiedenen Gegenstände, Lehre und Eucharistie unter einander wirft, zeigt er an demselben Orte wiederholt. Von dem Genusse der Schaubrode sprechend, sagt Origenes, sie auf die Lehre deutend, sie sollen an reinem Orte d. h. mit reiner Seele gegessen werden. Offenbar sei diese Erklärung von locus sanctus die bessere, als wenn man unter ihm ein Gebäude von Stein verstehe. Unde simili modo etiam tibi lex ista proponitur, ut cum acceperis panem mysticum in loco mundo manduces eum: hoc est, ne in anima contaminata et peccatis polluta dominici corporis sacramenta percipias. Quicumque enim manducaverit, inquit, panem et biberit calicem Domini indigne etc. Damit kommt Adamantius noch einmal kurz auf die Eucharistie zurück und sagt, das mosaische Gesez enthält bereits das Gebot, wie man die Lehre mit heiliger Seele empfangen soll, so auch die Eucharistie. Nachdem er früher die Darbringung der Schaubrode einerseits auf die Eucharistie, andererseits auf das Wort Gottes gedeutet hat, thut er es jezt auch bezüglich des Genusses derselben, in dieser kurzen Notiz. Höfling aber meint „vorgebildet sieht also Origenes in der Darbringung der Schaubrode die rechte Predigt vom Vater und Sohne.... In dem Genusse der Schaubrode aber sieht er die Speise des göttlichen Wortes vorgebildet." Diese geistliche Speise und keine andere, wird den Gläubigen auch beim Genusse des panis mysticus, beim Empfange der sacramenta dominici corporis, des „typischen und symbolischen Leibes des Logos" zu Theil. S. 176. Hat das Höfling aus den Worten herausgebracht: si redeas ad illum panem qui de

coelo descendit, et dat huic mundo vitam; illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus?

Endlich ist auch die bereits angeführte Stelle, der gemäß die Gläubigen, welche den Leib des Herrn empfangen, alle Sorgfalt darauf verwenden, ne consecrati muneris aliquid dilabatur [12]), für den Opfercharakter der Eucharistie von Bedeutung. Nach Origenes hat munus durchweg die Bedeutung von Opfer. Munus vel sacrificium sagt er ganz allgemein in der 1. Homilie in Levit. n. 2. p. 18. Er gebraucht dieses Wort für die geistigen Opfer der Liebe und des Glaubens, die wir Gott darbringen sollen [13]). Er gebraucht es, wenn von den Opfergaben ad usus sanctorum, von den Gaben für die Priester und Armen die Rede ist [14]). Er gebraucht es aber auch vom Opfer Christi. Die Worte Levit. 1. 2. exegesirend: si homo munus offeret Domino, sagt er, der Mensch, welcher das munus darbringe, sei die Menschheit, die aller eigenen Substanz baar und ledig, jenes vom Himmel geschickte Kalb fand. Dieser vitulus, oder Christus, sei das munus [15]). Er werde als Holocaust für die Sünde und als munus, aber je nach einem anderen Ritus geopfert [16]), das erste Opfer werde außer dem Lager verbrannt, das als munus geopferte Kalb auf dem Brandopferaltar verzehrt p. 29. So werde auch Jesus auf der Erde pro peccato, im Himmel aber pro munere geopfert p. 30. Wenn nun Origenes

12) In Exod. hom. 13. n. 2. p. 477.
13) Numer. hom. 12. n. 3. p. 371.
14) In Levit. hom. 3. n. 6. p. 49.
15) In Levit. hom. 1. n. 2. p. 19.
16) In Lev. hom. 2. n. 1. p. 25.

an dem angeführten Orte die Eucharistie ein munus nennt, so kann das Wort hier keine andere Bedeutung haben, oder, was dasselbe ist, er nennt die Eucharistie ein Opfer. Die Christen essen ja das geopferte Pascha, Christus, der gesagt hat: wenn ihr mein Fleisch nicht esset, habet ihr kein bleibendes Leben in euch. Und dadurch, daß sie sein Blut als wahren Trank trinken, salben sie die Schwellen der Häuser ihrer Seele [17]. Damit ist zu vergleichen, was Eingangs dieser Abhandlung über das Essen des Osterlammes gesagt wurde. Da in der Eucharistie das für uns geopferte Osterlamm gegenwärtig ist, muß sie ein Opfer sein.

---

17) In Math. ser. 10. p. 23.

3.

Zur Abwehr.

Von Pfarrer Mey.

Die in der „Quartalschrift" 1863. Heft 3 veröffentlichte Abhandlung zur Katechismusfrage hat in zwei Artikeln des „Katholiken" (Januar und März 1864) eine Entgegnung erhalten. Der anonyme Verfasser derselben geht von der ganz unwahren Voraussetzung aus, daß die Abhandlung der Q.Schr. in der Absicht geschrieben sei, „den Deharbe'schen Katechismus um seinen Credit zu bringen" und er glaubt deßhalb mich als einen Gegner desselben bekämpfen zu müssen. Mir fielen, als ich die Gegenerörterung desselben las, die Worte des hl. Augustinus ein: Plerumque cum tibi videris odisse inimicum, fratrem odisti et nescis. Gerechten Waffen gegenüber, auch wenn sie uns scharf getroffen hätten, würden wir uns ruhig verhalten; allein die Entgegnung erlaubt sich mehrere unbegründete Unterstellungen und ich sehe mich genöthigt, wenigstens zwei derselben abzuwehren.

Bei der Besprechung des Deharbe'schen Katechismus suchte ich unter anderm in Kürze den Nachweis zu liefern, daß derselbe in seiner neuesten Gestalt für den Gebrauch

in der Volksschule zu umfassend sei. Ohler dagegen in seinem „Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts" rühmt am genannten Katechismus „größtmögliche Kürze" mit dem Beifügen, er könne in der Volksschule zweimal durchgenommen werden. Ich wendete mich deßhalb mit einigen Bemerkungen gegen die betreffende Auseinandersetzung dieses Werkes, wobei dessen sonstiger Werth ausdrücklich anerkannt wurde. Um die wiederholte Durchnahme des Deharbe'schen Leitfadens möglich zu machen, verlangt der genannte Autor S. 233: „In der Oberklasse haben die Kinder während des Sommers von den vier Stunden Religionsunterricht, welche auf die sechs Wochentage zu vertheilen sind, zwei halbe Stunden für biblische Geschichte, zwei ganze Stunden Katechismusunterricht durch den Geistlichen und zwei halbe durch den Lehrer. Im Winter dagegen kommen zwei ganze Stunden auf den biblischen Geschichtsunterricht, zwei ganze Stunden auf den Katechismusunterricht des Geistlichen und zwei ganze Stunden auf den des Lehrers ... weniger Zeit, als hier angegeben ist, darf für diesen Gegenstand nie und nirgends verwendet werden." Nehmen wir hinzu, was Ohler anderwärts sagt, daß der Unterricht in der biblischen Geschichte dem Lehrer ganz und ausschließlich obliege, so hat nach seiner Anweisung der Lehrer bei der Oberklasse im Sommer wöchentlich vier halbe und im Winter vier ganze Stunden Religionsunterricht zu ertheilen, der Geistliche dagegen nur zwei, und von jenen Stunden, welche der Lehrer beim Religionsunterricht zu übernehmen hat, soll er im Sommer zwei

halbe und im Winter zwei ganze auf den Katechismus verwenden. Rücksichtlich des Katechismusunterrichtes verlangt Ohler weiter, daß die Mitwirkung des Lehrers sich nicht auf die Leitung und Betreibung des Memorirens und auf die Repetition des Erklärten zu beschränken habe, sondern es stehe ihm auch zu, „Wort- und Sacherklärungen“ über die Katechismusantworten zu geben, er soll die Kinder „in den innern und äußern Zusammenhang der aufgegebenen Lection einführen“ und die im Katechismus vorkommenden „Bibelstellen erklären sowohl in ihrem geschichtlichen Zusammenhang als in ihrem Zusammenhang mit der zu erklärenden Antwort.“ (S. 227 u. 292.) Einen noch größeren Antheil am Katechismusunterricht weist Ohler dem Lehrer zu in der Elementarklasse d. h. bei den Schülern vom 6.—8., resp. 9. Jahr, welche den kleineren Katechismus von Deharbe als Vorbereitung auf den großen zu lernen haben. Er sagt: „Es ist zu wünschen, daß in dieser Zeit (in den ersten Wochen des Schuljahres) nur der Lehrer und nicht mit ihm der Geistliche den Religionsunterricht übernimmt... Sollte sich der Geistliche (später) daran betheiligen wollen, so theilt er sich mit dem Lehrer in die Stunden.“ (S. 233.)

Gegen diese Aufstellungen habe ich in der Abhandlung der Q.Schr. Bedenken ausgesprochen und erstens erklärt, es gebe in der Volksschule bezüglich des religiösen Unterrichtes noch mehr zu thun, als nur die biblische Geschichte durchzunehmen und den Katechismus zu erklären. Ich habe dabei (S. 479 der Abhandlung) mehrere Gegen-

stände ausdrücklich benannt, die nach meinem Dafürhalten nicht übergangen werden dürfen, z. B. Erklärung der sonn- und festtäglichen Evangelien, Katechese über die Predigt u. a. Unter nachdrücklich hervorgehobener Beziehung hierauf fragte ich dann, ob es neben all dem, was sonst noch für die religiöse Ausbildung und Erziehung in der Schule geleistet werden müsse, möglich sei, in jeder Woche regelmäßig für den Katechismus allein viermal Zeit zu gewinnen, ohne die andern Unterrichtsgegenstände zu beeinträchtigen? Ich habe mich also darüber, wie viele Stunden auf den religiösen Unterricht überhaupt zu verwenden seien, gar nicht ausgesprochen, indeß aufs unzweifelhafteste zu erkennen gegeben, daß ich viele Stunden dafür in Anspruch nehme. Mein geäußertes Bedenken ging einzig dahin, ob man für den Unterricht allein nur im Katechismus so viele Stunden ansetzen dürfe als im Ohler'schen Lehrbuch für Deharbe's Katechismus verlangt werden. Was sagt nun hierauf die Entgegnung im „Katholiken"? Es werden mehrere Aussprüche pädagogischer Schriftsteller citirt des Inhaltes, daß es nicht zuviel sei, täglich eine Stunde für den Religionsunterricht zu verwenden. Hat denn die Abhandlung der Q.-Schr. dieß in Abrede gezogen? Ich hätte damit meine eigene Thätigkeit verdammt. Täglich ertheile ich Religionsunterricht in der einklassigen Schule meiner Pfarrei, an manchem Tage sogar zwei Stunden, und gebe weiter dem Lehrer Weisungen, wie er vorbereitend auf meine Stunden mitzuwirken habe, und durch dieses jahrelange „Selbstschulhalten" und nicht als „studirter Renommist" bin ich zu der ausgesprochenen Ansicht gelangt, daß es kaum möglich sei, nur für den Katechismus allein

wöchentlich vier Stunden zu verwenden. Hätte mich indessen der Anonymus des „Katholiken" nur als einen studirten Renommisten, der über das Schulhalten phantasire, behandelt, ich würde zu seiner Entgegnung geschwiegen haben. Viel stärker ist, was er rücksichtlich meines Bedenkens über die vier wöchentlichen Katechismusstunden weiter noch sagt: „Es scheint uns," heißt es im zweiten Artikel der Entgegnung, „sehr unrecht, solche Fragen zu einer Zeit an die Oeffentlichkeit zu bringen, in welcher der Feind vor den Thoren steht, um den confessionellen Religionsunterricht ganz aus den Schulen zu verbannen. Wie bald wird derselbe diese Aeußerungen gegen die Kirche benützen." Eine schwerere Beschuldigung, als sie in diesen Worten liegt, hätte weder gegen mich noch gegen die Redaction der Q.Schr. ausgesprochen werden können. Der Schwere der Anklage kommt nur die Größe der Ungerechtigkeit gleich, mit der sie, ohne auch nur den Schein eines Grundes für sich zu haben, so zuversichtlich und keck erhoben worden ist.

Gegen die oben ausgehobenen Sätze Ohler's ist in der Abhandlung der Q.Schrift zweitens bemerkt worden, daß dem Lehrer vom Geschäfte des Religionsunterrichtes, insbesondere vom Katechismusunterricht nicht soviel werde zugetheilt werden können, als dort verlangt sei. „Wir vermögen", sagt unsere Abhandlung, „dem Vorschlag nicht beizutreten, daß der Lehrer neben und mit dem Geistlichen selbstständig zu katechisiren habe. In so weitgehender Weise die Lehrer selbst zur Ertheilung des Katechismusunterrichtes beizuziehen, halten wir, abgesehen von der didaktischen Inconvenienz, für sehr bedenklich, ja wir

sehen darin einen Verstoß gegen die Grundsätze der katholischen Kirche." Ich dachte, als ich diese Meinung aussprach, und nicht mehr als nur meine individuelle Anschauung wollte ich aussprechen, einerseits daran, daß die heutigen Lehrer ohne Betheiligung der Kirche als solche gebildet und angestellt werden, nicht mehr, wie früher geschehen, zur Ablegung der professio fidei angehalten, oder im Fall einer glaubensverdächtigen Gesinnung entfernt werden können, und andererseits bedachte ich den heutigen Katechismus, insbesondere den Deharbe'schen mit seinen vielen streng theologischen Begriffen und Partieen, zu dessen Erklärung mir eine genauere Kenntniß der christlichen Wahrheit und ihrer kirchlichen Definition nothwendig zu sein scheint, als sie die Mehrzahl der Lehrer besitzt und nach ihrem Bildungsgange besitzen kann. In Anbetracht dieser heutigen Verhältnisse scheint es mir jetzt noch, trotz des scharfen aus Mainz erhaltenen Verweises, sehr bedenklich, den Lehrer ordentlicher und regelmäßiger Weise so weit mit der Ertheilung des Religionsunterrichtes zu betrauen, als Ohler vorschreibt. Mit dem Ausdruck, Ohler lasse den Lehrer neben und mit dem Geistlichen „selbstständig" katechisiren, konnte und wollte ich nicht sagen, er entbinde den Lehrer von der Aufsicht des Geistlichen, da Ohlers anerkannter streng kirchlicher Standpunkt vor einer solchen Unterstellung mich bewahrt hätte, wenn er auch nicht so ausdrücklich verlangte, daß der Geistliche den Lehrer zu überwachen habe.

Hören wir nun wieder, was der „Katholik" auf dieses mein zweites Bedenken äußert. Von der Behauptung, daß nach Ohler der Lehrer selbstständig neben und mit dem Geistlichen zu katechisiren habe, sagt er, sie sei „rein aus der Luft gegriffen." Die wörtlichen Auszüge, die

oben aus Ohler's Buch gegeben worden sind, mögen uns gegen diesen Vorwurf rechtfertigen. Sofort tritt der Verfasser der Gegenartikel den Nachweis an, auf auctoritativem Wege zu zeigen, daß es eine Amtspflicht des Lehrers sei, beim Religionsunterricht mitzuwirken. Es werden dabei, ohne die Verschiedenheit der Verhältnisse zu berücksichtigen, alte und neue Auctoritäten angeführt. Ich anerkenne sie alle nach ihrem Werth, frage aber: was soll das gegen die Abhandlung der Q.Schr.? Habe ich denn die Mitwirkung des Lehrers bestritten oder auch nur auf ein geringes Maß herabgedrückt? Niemand, der unsere Darstellung unbefangen liest, wird dieses darin finden. Ich habe mich einzig und speciell gegen die „so weit gehende" Weise Ohlers geäußert. Ueber das Unredliche dieses Verfahrens, mir eine Ansicht zu unterstellen, die ich nicht ausgesprochen habe, könnte ich indeß, wie über Anderes hinweggehen; mehr aber, als schweigend ertragen werden kann und darf, ist es, wenn die bezügliche Entgegnung mit folgenden Worten schließt: „Herr Mey hat demnach mit seiner Behauptung nicht die Kirche, wohl aber die Gegner derselben für sich. Diese schreien eben wieder in Baden, Preußen, Nassau und Hessen wie aus einem Mund, man möge doch aus Hochachtung und Ehrfurcht vor einem so heiligen und wichtigen Gegenstand die Religionslehre den Lehrern abnehmen und sie ausschließlich den Geistlichen übertragen. Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes. Sie fühlen, daß damit die Religion aus dem Gesammtunterricht hinausgebannt, die

Schule der Kirche entfremdet, die Lehrer verweltlicht werden." Erinnern wir uns, um die ganze Ungebühr dieser Zusammenstellung mit den Gegnern der Kirche zu erkennen, noch einmal an das, um was es sich handelt. Ohler setzt für den Religionsunterricht im Winter-Stundenplan der einklassigen Schule 8 Stunden an, sechs für die Oberklasse und zwei für die Elementarklasse. Ich sage nicht, daß das zuviel sei, man braucht so viel Zeit recht gut, um etwas Haltbares und Fruchtbares zu erzielen. Dagegen scheint es mir unzulässig, ordentlicher Weise (nur vom regelmäßigen Stundenplan, nicht von außerordentlichen Fällen ist die Rede) von jenen acht Stunden des religiösen Unterrichts dem Lehrer sechs zu überweisen, ihm also nicht bloß die ganze Katechese bei den Kleinen und den ganzen biblischen Geschichtsunterricht in der Oberklasse zu übertragen, sondern von ihm auch noch zu verlangen, daß er zur Erklärung des großen Katechismus in zwei wöchentlichen Stunden mitwirke. Weil ich nun das sage und den Geistlichen nicht bloß als den nominellen, sondern wirklichen Religionslehrer der Schule betrachte, so soll ich in das Geschrei derer eingestimmt haben, welche die Religion selbst aus dem Gesammtunterricht hinausbannen wollen." Meine Entrüstung über diese Art der Gegenerörterung zurückhaltend bemerke ich nur, daß das, was der „Katholik" gegen mich aufgenommen hat, mehr einer ehrabschneiderischen Denunciation ähnlich ist, als einer ehrlichen und redlichen Diskussion über die Sache.

II.

Recensionen.

1.

Hilarius von Poitiers. Eine Monographie von Dr. **Joseph Hubert Reinkens**, o. ö. Prof. an der k. Univers. Breslau. Schaffhausen bei Hurter 1864. XXXVII u. 359 S. gr. 8. Pr. fl. 3. 30 kr.

Bischof Hilarius von Poitiers eröffnet die Reihe jener großen lateinischen Kirchenlehrer, die nicht blos ihrem eigenen Zeitalter, sondern allen Jahrhunderten der Kirche und Bildung zur Zierde gereichen und von allen Generationen in dankbarster Anerkennung verehrt werden müssen. Ist auch das übliche Apophthegma „Hilarius war der Athanasius des Abendlandes" nicht allseitig richtig, so deutet es doch ungefähr die eminente Stellung an, welche Hilarius in den arianischen Streitigkeiten einnahm, und die hohen Verdienste, die er sich um Besiegung der fraglichen Häresie in der lateinischen Kirche erwarb. Aber unerachtet dieser Wichtigkeit und hohen Bedeutung war Hilarius bisher noch nie Gegenstand monographischer Behandlung geworden, ja es ist sogar in den 160 Jahren, die seit dem Er-

scheinen der Mauriner Ausgabe seiner Werke verliefen, nahezu gar nichts mehr von Bedeutung über ihn veröffentlicht worden. Um so freudiger begrüßen wir das vorliegende Werk, das Resultat mehrjähriger Studien und genauer Vertrautheit mit den Schriften des hl. Hilarius. Rechnen wir hiezu noch eine ausgedehnte Kenntniß der Kirchen- und Profangeschichte jener Zeit, eine warme Liebe zur Sache, eine innige hohe Verehrung gegen den großen Bischof von Poitiers, Gewandtheit in der Darstellung, Geschmack in der Zeichnung und Geschick in der Gruppirung, so sehen wir hier den Verein jener Eigenschaften, welche den Verfasser für sein Werk befähigten und ihm die Entwerfung eines Lebensbildes möglich machten, welches Geist und Gemüth gleichmäßig anspricht.

Wir könnten mit diesen Worten schließen, wenn es uns blos darum zu thun wäre, unsere Ueberzeugung von dem Werthe des vorliegenden Buchs öffentlich zu constatiren; aber es liegt auch in der Pflicht unserer Stellung, diejenigen Punkte anzudeuten, worin wir mit dem geehrten Verf. nicht völlig harmoniren.

Es ist wohlbegründet, wenn Hr. Reinkens die Besprechung der kirchlichen und kirchlich-politischen Thätigkeit des hl. Hilarius von der Erörterung seiner Schriften nicht scheiden, nicht in zwei getrennten Abtheilungen hievon handeln will, denn nicht leicht sind bei einem Manne seine Schriften sosehr zugleich Thaten, ja Großthaten, wie bei Hilarius. Der Verf. mußte darum, wenn er die Thätigkeit des großen Kirchenlehrers in dieser oder jener Richtung schildern wollte, zugleich nothwendig auch von den Schriften sprechen, mit denen er damals in die Bewegungen der Zeit eingegriffen hat. Aber neben all dem

wäre eine systematische Zusammenstellung der theologischen Hauptlehren des Hilarius, eine Darstellung seines Lehrsystems doch gar wohl noch am Platze gewesen, um so mehr, als dem hl. Hilarius eine ziemliche Anzahl ganz eigenthümlicher und zugleich entschieden irrthümlicher Ansichten gewöhnlich zugeschrieben wird. So sagt z. B. Baumgarten-Crusius in seiner Dogmengeschichte (Compend. Thl. I. S. 137) über Hilarius: „Man hat ihn bedeutender Irrthümer in der Trinitätslehre, in den Lehren von der Verbindung und der Gemeinschaft der menschlichen und göttlichen Natur Christi, von der Natur der menschlichen Seele und von den letzten Dingen der Welt angeklagt." Allerdings hat der Mauriner Herausgeber (Dom Coustant) alle Anklagen dieser Art beleuchtet und zu entkräften gesucht (in s. Praefatio generalis), aber es ist ihm dieß keineswegs in dem Grade gelungen, daß fortan alle Bedenken verstummt wären; im Gegentheil haben nahmhafte Gelehrte geglaubt, daß der Mauriner des Guten zu viel gethan und mehr die Rolle des Advokaten als des objektiven Historikers und Kritikers durchgeführt habe. Unter solchen Umständen, scheint mir, wird man von einer Monographie über Hilarius auch eine neue eingängliche Erörterung dieser für die Dogmatik und Dogmengeschichte so wichtigen Punkte erwarten, und zwar um so mehr, je weniger in dieser Beziehung von unserer Seite bisher geleistet worden ist. Klee z. B. gibt in seiner Dogmengeschichte auch nicht die leiseste Andeutung davon, daß Hilarius über einen dogmatischen Punkt eigenthümliche oder doch auffallende Aeußerungen gethan habe. Wenn man sein Buch liest, sollte man glauben, schon Hilarius, aber auch alle andern Alten, hätten sich in allweg ganz plan, eben, präcis und accurat

so ausgedrückt, wie die nachtridentinischen Theologen. Wie aber bedenkliche und scheinbar divergirende Aussprüche des hl. Hilarius unter sich und mit der Kirchenlehre in Harmonie zu bringen sind, hat an einem Beispiele Kuhn in seiner Dogmatik (Trinitätslehre S. 468) sehr gut gezeigt.

Auf S. 137 spricht der Verf. davon, daß das Hauptwerk des h. Hilarius, die 12 Bücher de trinitate, früher den Titel de fide geführt hätten und so auch auf dem Concil von Chalcedon benannt worden seien. Für diese historische Angabe beruft er sich auf den Mauriner Herausgeber; allein dieser hat hier mit Unrecht das Concil von Chalcedon herbeigezogen. Wohl hat die epistola dogmatica Leo's I. an Flavian einen Anhang von patristischen Stellen erhalten, unter denen auch eine aus dem 9. Buche des Hilarius de fide figurirt; aber dieser Anhang wurde auf dem genannten Concil bei Verlesung der epistola Leo's nicht mitverlesen, wie schon die Ballerini zeigten (Opp. S. Leonis, T. I. p. 798 n. 8), und wie auch ich in meiner Conciliengeschichte Bd. II. S. 422 Note 2 bemerkte.

Eigenthümliche Schwierigkeiten bietet die Frage über die Aechtheit der dem Hilarius zugeschriebenen 15 historischen Fragmente. Daß sie alle unächt seien, hatte einst der Bollandist Stilting zu erhärten gesucht, während Andere alle für ächt annehmen wollten. Unser Verfasser aber entscheidet sich für eine mittlere Ansicht, wornach nur die Fragmente 12. 13. 14 u. 15, vielleicht auch Nr. 11 als unächt zurückgewiesen werden sollen.

Namentlich entscheidet er sich ohne Anstand für die Aechtheit der Fragmente Nr. 4 und 6 und der darin enthaltenen Briefe des Papstes Liberius, und tritt somit in direkten Widerspruch zu der von mir in der Concilien-

geschichte Bd. I. S. 626 und 663 ff. niedergelegten Behauptung und Ausführung. Ich bin nun gewiß weit davon entfernt, meinen Versuch, die Unächtheit der Fragmente 4 und 6 zu erweisen, für unantastbar zu erachten, aber den Gründen hätten Gründe entgegengestellt und die erhobenen Bedenken erörtert, und wenn möglich entkräftet werden sollen. Schon die Rücksicht auf Hilarius selbst hätte dieß nöthig gemacht, denn sonst wird ja das Räthsel nicht gelöst, wie er anderwärts über die Synode von Ancyra und die dritte sirmische so günstig urtheilen, im 6. Fragment aber die dritte sirmische Formel für eine perfidia ariana und den Papst Liberius, der sie unterschrieb, für einen apostata und praevaricator erklären und ihm dreimaliges Anathem zurufen konnte. — Bei dieser Gelegenheit mag es mir auch erlaubt sein, auf zwei Einwendungen zu antworten, welche Döllinger (Papstfabeln S. 108) gegen meine Aufstellungen in Betreff des Papstes Liberius erhob. Fürs Erste habe ich nirgends behauptet, daß die dritte sirmische Formel, welche Liberius unterschrieb, **nur** das Symbolum der antiochenischen Synode v. J. 341 und nicht auch die Dekrete gegen Paul von Samosata und Photin enthalten habe; im Gegentheil sage ich in der von Döllinger citirten Stelle (Conciliengesch. Bd. I. S. 662): „auf der dritten sirmischen Synode wurden **die ältern eusebianischen Glaubensdekrete, namentlich ein antiochenisches** v. J. 341 erneuert", und noch deutlicher auf S. 671: „Liberius wurde dahin gebracht, der von den Semiarianern verfaßten Zusammenstellung der eusebianischen Glaubensdekrete gegen Paul von Samosata, Photinus von Sirmium und der Synode von Antiochien v. J. 341 beizustimmen." Ich hebe also das ganz aus-

drücklich selbst hervor, was ich nach Döllinger übersehen haben soll. Er fährt fort: „Philostorgius (4, 3) sagt auch nicht, wie Hefele angibt, Liberius habe die zweite sirmische Formel unterschrieben“; das ist insofern richtig, als Philostorgius das Wort „die zweite“ nicht gebraucht; allein er sagt doch: Liberius habe damals gemeinsam mit Osius eine Erklärung unterzeichnet, Osius aber unterschrieb die zweite sirmische Formel.

Kehren wir nach dieser Digression wieder zum Buche des Hr. Reinkens zurück, so müssen wir hier eine Aeußerung auf S. 200 beanstanden. Nachdem erzählt ist, daß die Synode zu Rimini im J. 359 mit großer Majorität das nicänische Symbolum sammt dem Terminus οὐσία approbirt und über den Arianismus und seine Hauptvertreter das Anathem ausgesprochen habe, wird also fortgefahren: „von einer gespaltenen arianischen Synode war dann eine Doppeldeputation nach Constantinopel gekommen.“ Aber in Wahrheit kann von einer gespaltenen arianischen Synode keine Rede sein, sondern die arianische Minorität trennte sich zu Rimini von der orthodoxen Majorität; soll aber der Ausdruck „gespaltene arianische Synode“ nichts anders als diese Trennung der arianischen Fraktion bedeuten, so kann man von ihr nicht sagen, daß sie eine Doppeldeputation nach Constantinopel geschickt habe. Sie sandte nur eine Deputation an den Kaiser, die andere wurde von der orthodoxen Majorität abgeschickt. — Ungenügend ist weiterhin, was S. 201 über die Synode zu Constantinopel i. J. 360 gesagt ist. Die eine Hauptseite ihrer Thätigkeit, gegen die Anomöer, wird nicht berührt. Auch ist kein Versuch gemacht, zu erklären, wie es möglich gewesen sei, daß Hilarius erst in seinem Exil i. J. 356

Nachricht von dem Glaubensdekrete des Concils von Nicäa erhielt (vgl. seine Schrift de Synodis § 91. p. 545. T. II. der Migne'schen Ausgabe). Endlich hätten wir gewünscht, daß auch die Frage über die Aechtheit der dem Hilarius zugeschriebenen Hymnen etwas vollständiger oder genauer erörtert und dabei das Werk von Mone (lat. Hymnen des Mittelalters, Bd. I. S. 78 und 241) benützt worden wäre.

Wir schließen mit dem Wunsche, Herr Reinkens möge seine genaue Vertrautheit mit den Schriften des hl. Hilarius dazu verwenden, daß er uns bald auch mit einer Darstellung der Lehre des hl. Hilarius erfreue.

Hefele.

2.

Renan und das Wunder. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik. Von Dr. **M. Deutinger.** München. Literarisch-artistische Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1864. 160 S. 8. Preis 48 kr.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift zeigt zuerst: warum Renan's Buch: „das Leben Jesu" beim Lesepublikum so vielen Beifall gefunden (S. 13—18). Die Ursachen sind keineswegs ungewöhnliche, gelehrte Kenntnisse. Denn (S. 20) „nicht das Gewicht der vorgeführten Gründe, nicht die Neuheit und Tiefe der Gedanken, nicht einmal der Glanz der Darstellungsgabe hat dem Buche Renan's den ungeheuern Beifall verschafft, sondern die Tendenz, welche der Verf. das Geschick hatte, dem großen Publikum mundgerecht zu machen. Nicht dem Buche Renan's gilt dieser Beifallssturm, sondern der in demselben wirkenden Zeitrichtung."

Es ist diese „ein Mißtrauen gegen die christliche Religion", als sei sie „ein Hemmschuh des Fortschrittes" (S. 29), als hätte sich dieselbe bereits „überlebt" (S. 35), sowie der Zweifel an der Möglichkeit des Wunders. Man sagt S. 9: „Die Wunder seien den Naturgesetzen gegenüber unmöglich. Nur solche Zeiten, welche von diesen Gesetzen nichts wußten, konnten an Wunder glauben. Heut zu Tage glaubt kein gebildeter Mensch mehr an solche Wunderberichte." — S. 10: „Seien aber überhaupt Wunder unmöglich, so sei von selbst klar, daß alle Berichte, welche Wunder erzählen, entweder ganz oder zum Theile unglaubwürdig sein müssen. Was die Evangelisten erzählen, kann also nur zum Theil als wahr angenommen werden. — Weil aber durch Auslassung alles Wunderbaren und sonst Unwahrscheinlichen diese Berichte fragmentarisch werden müssen, sei die Wissenschaft berufen, die entstandenen Lücken zu ergänzen und den unterbrochenen Zusammenhang herzustellen." Auf diesen Einwand des modernen Zeitgeistes entgegnet der Verf. treffend S. 10: Nur „hört das Leben Jesu unter dem Einflusse einer solchen Theorie auf, Geschichte zu sein und wird Roman." S. 18: „Indeß ist das Leben Jesu von Renan auch als Roman betrachtet, nicht ganz glücklich durchgeführt." Denn der Held ist zwar ein „liebenswürdiger Schwärmer, der seine Zeitgenossen zu unhaltbaren Idealen fortreißen will und dafür von ihnen wieder herabgezogen wird in das gewöhnliche Leben, zu unschuldigen kleinen Unwahrheiten und Betrügereien, um endlich, da seine Stellung unhaltbar geworden ist, durch einen freiwillig erduldeten Tod heroisch zu beschließen, was er in dunklen Ahnungen begonnen und theils mit Begeisterung, theils mit gebrochenem Muthe weiter geführt. — Ein sol-

cher Lebenslauf ist freilich ziemlich einfach und natürlich, aber auch nicht so großartig, daß sich aus diesen großentheils idyllischen Vorgängen der welthistorische Erfolg des Christenthums erklären ließe." Was aber die Wunderberichte der Evangelisten betrifft, so äußert der Verf. vorläufig S. 45: „Das Wunder kann nicht aus dem Grunde für unmöglich erklärt werden, weil es sich aus den bekannten Naturgesetzen nicht erklären läßt. Gar Manches kann in dem Bereiche der Natur selbst nicht aus wissenschaftlichen Gründen erklärt werden, was sich doch in der Erfahrung als bestehend und wirksam erweist." — S. 45: Es ist „ein ganz unwissenschaftliches Verfahren, wenn die Naturwissenschaft die von ihr gefundenen Gesetze des unorganischen Bestandes oder der organischen Entwicklung der Dinge ohne weitere Modification auf Moral und Religion übertragen, oder diese nach den in der natürlichen Organisation geltenden Verhältnissen beurtheilen will. Religion und Moral sind andern Gesetzen unterthan, als die nothwendige Entwicklung des organischen Lebens der Pflanzen oder Thiere."

Der Verf. hat sich in seiner Schrift als Hauptaufgabe gesetzt, zu zeigen: wie der Apologet in unserer Zeit die Angriffe gegen das Christenthum widerlegen soll, um so der vom Christenthume abgefallenen Wissenschaft die Rückkehr zum Glauben zu erleichtern. Er nimmt daher von Renan's Werk blos Veranlassung, und bekämpft einzig dessen Haupteinwurf: daß die Evangelienberichte vom Leben Jesu nicht glaubwürdig seien, weil sie Wunderthaten von ihm erzählen, und die Wunder die Naturgesetze aufheben, daher nicht möglich sind. — Die Widerlegung dieses Einwurfs ist wohl schon öfter versucht worden, aber nicht mit so tiefer Ein-

sicht in die Naturwissenschaft. Darin besteht einerseits das Verdienst des Verf., sowie andererseits auch in dem, daß er mit Rücksicht auf das Bedürfniß unserer Zeit die Aufgabe der Apologetik zu bestimmen sucht. Er sagt deßhalb S. 77: „Um die irrende Wissenschaft mit Erfolg angreifen zu können, müssen wir auch den wissenschaftlichen Standpunkt der Gegenwart berücksichtigen.“ Warum? — „So lange der Apologet des Christenthums auf einen ganz anderen Boden sich stellt, als seine Gegner, ist er auch nicht im Stande, auf die Folgerungen derselben einzugehen, und sie auf ihrem eigenen Gebiete zu bekämpfen und zu überwinden.“ Mit Recht behauptet der Verf. S. 78: „Wenn die Gegner des Christenthums sich auf den naturphilosophischen Standpunkt stellen, um von ihm aus gegen die Geschichte desselben zu argumentiren, was hilft es den Apologeten des Christenthums, den historischen Standpunkt festzuhalten und von diesem aus eine Widerlegung zu versuchen?“ Die moderne Bibelkritik entgegnet S. 79: „Wunder sind gegenüber den unveränderlichen Gesetzen der Natur unmöglich. Nun haben die Evangelisten Wunder erzählt. Also entbehren ihre Erzählungen der historischen Wahrheit [1]) und Treue, weil sie das Unmögliche als etwas wirklich Geschehenes darstellen. Was sie erzählen, ist darum nicht Geschichte, sondern bloßer Mythus. — Entweder haben sie also unmögliche Thatsachen absichtlich erdichtet, oder wenigstens ihrem Zwecke gemäß umgebildet, oder ihre Beobachtung war nicht deutlich genug, um den Schein von der Wahrheit zu unterscheiden“, da alle, welche damals zugegen waren, nicht hinreichende naturwissenschaftliche Kenntnisse

1) Vie de Jesus v. Renan, introd. p. LII.

besessen haben. — S. 80: „Unsere Naturwissenschaft hat nun einmal eine Menge von Aufschlüssen über Naturerscheinungen zu Tage gefördert, welche zu jener Zeit unbekannt waren, und Vieles unerklärt ließen, was wir heutzutage leicht und sicher zu erklären im Stande sind. Die Beobachter der in den Evangelien erzählten Begebenheiten seien daher bei dem besten Willen nicht in der Lage gewesen," dieselben „richtig zu beurtheilen." Hieraus erhellt, daß die historische Begründung zum Beweise der Glaubwürdigkeit der Evangelien gegen die Angriffe der modernen Wissenschaft nicht vollständig ausreicht. Denn, sagt der Verf. S. 80: „Renan verlangt sogar, daß ein Wunder vor einer Commission von Fachgelehrten gewirkt werden müsse, wenn es vollkommen glaubhaft sein soll. Ja, selbst in diesem Falle genügt ihm eine einmalige unwidersprechliche Thatsache nicht zur völligen Ueberzeugung, weil immer noch eine Täuschung oder ein zufälliges Eintreten von unbekannten Ursachen denkbar sei, sondern er verlangt, daß das Wunder auf den Wunsch oder Befehl der Commission in jedem beliebigen Augenblick wiederholt werde, wie ein physikalisches oder chemisches Experiment, welches nie mißlingen kann, wenn die mitwirkenden Ursachen einmal richtig erkannt sind." Gut erwidert der Verf. dagegen S. 80: „Ein Wunder und ein chemisches Experiment den gleichen Bedingungen zu unterstellen, ist eine wissenschaftlich unberechtigte Forderung." Welche Methode der Widerlegung schlägt nun der Verf. ein? Er bemerkt S. 80: „Ehe der Nachweis der naturwissenschaftlichen Unhaltbarkeit einer solchen Forderung geliefert wird, ist es eine verlorne Mühe, den historischen Beweis für die Wirklichkeit der Wunder antreten zu wollen. Wer nicht einmal dem Augenschein

des thatsächlich gewirkten Wunders Glauben schenkt, weil er aus naturwissenschaftlichen Gründen im Voraus von der Unmöglichkeit der Sache überzeugt ist, dem wird der versuchte geschichtliche Beweis nur Anhaltspunkte zu neuen Zweifeln, aber nicht eine andere Ueberzeugung beibringen können. Will man ihn des Irrthums überführen, so muß man seine eigenen Voraussetzungen angreifen und ihm auf dem Boden seiner eigenen Wissenschaft zeigen, daß das Wunder auch den erkannten Naturgesetzen gemäß nicht nur möglich ist, sondern unter gewissen Bedingungen sogar unvermeidlich eintreten muß." Allerdings ist dieß nöthig. Renan gibt zwar vor: er läugne die Möglichkeit des Wunders nicht, aber es ist ihm damit nicht Ernst [1]). Er läugnet dieselbe nur versteckt, indem er behauptet: „es habe bis jetzt kein constatirtes Wunder gegeben" [2]). Auch unsere Ansicht ist es, daß heutzutage nicht durch die geschichtliche, sondern nur durch die naturwissenschaftliche und philosophische Beweisführung die stolze Sicherheit der Berufung auf die Naturgesetze vollständig überwunden werden kann. Wir stimmen dem bei, was der Verf. S. 89 sagt: „Läßt sich beweisen, daß auf Grund der Anerkennung der Naturgesetze auch die Möglichkeit der Wunder und sogar die beziehungsweise Nothwendigkeit derselben sich beweisen läßt, so hört die Läugnung der Richtigkeit des historischen Berichtes von selbst auf, und die Berufung auf die Natur-

---

1) Denn Chap. 3 pag. 41 „Vie de Jesus" sagt Renan: „La notion du surnaturel „(des Wunderbaren)", avec ses impossibilités, n'apparaît que le jour où naît la science experimentale de la nature."

2) Vie de Jesus p. LI. Siehe treffliche Bemerkungen dagegen in der Schrift: „Renan's Leben Jesu", beleuchtet von Haneberg, S. 75—78.

nicht mehr zur Bestreitung der christlichen Lehre, Beweise für die Wahrheit derselben."

...t betrachtet die Wunder „als Ausnahmen ...en." Die modernen Naturforscher da... ...ie Möglichkeit derselben zwei Haupt... Verf. S. 92 also darstellt: „Zwei ...che die Naturwissenschaft dem ...nacht gegenüber sich beruft, ...nhaft gemacht: das Gesetz der ... elementaren Verhältnisse einerseits ... der beständig fortschreitenden Entwicklung ...oung andererseits." Wie so? „Die chemische ...ysis zeigt, daß die Verhältnisse der Elemente überall dieselben sind, und ihre Wirkung auf einander mit mathematischer Genauigkeit zu berechnen ist. — Daraus folgt von selbst, daß Ausnahmen in diesem nothwendigen Wechselverhältniß von Ursachen und Wirkungen nicht möglich sind. Wunder scheinen folglich nur bei gänzlicher Aufhebung dieser Grundverhältnisse denkbar." — „In dieser Voraussetzung, daß alles durch die Wechselwirkung der unveränderlichen elementaren Verhältnisse entstanden ist, betrachtet die Naturwissenschaft den Weltbildungsproceß selbst als ein großartiges physikalisch-chemisches Experiment. Der ganze Proceß erscheint ihr als ein rein natürlicher Vorgang, zu dessen Erklärung der Glaube an einen übernatürlichen und persönlichen Schöpfer völlig überflüssig ist, und welcher jedenfalls ein später eintretendes Wunder als einen Eingriff in diesen nothwendigen Bildungsproceß erscheinen läßt," der unter den gegebenen Voraussetzungen völlig unmöglich wäre. „Dem Gesetze der unveränderlichen Verhältnisse aber steht das Gesetz der fortschreitenden Entwick-

des thatsächlich gewirkten Wunders Glauben schenkt, weil er aus naturwissenschaftlichen Gründen im Voraus von der Unmöglichkeit der Sache überzeugt ist, dem wird der versuchte geschichtliche Beweis nur Anhaltspunkte zu neuen Zweifeln, aber nicht eine andere Ueberzeugung beibringen können. Will man ihn des Irrthums überführen, so muß man seine eigenen Voraussetzungen angreifen und ihm auf dem Boden seiner eigenen Wissenschaft zeigen, daß das Wunder auch den erkannten Naturgesetzen gemäß nicht nur möglich ist, sondern unter gewissen Bedingungen sogar unvermeidlich eintreten muß." Allerdings ist dieß nöthig. Renan gibt zwar vor: er läugne die Möglichkeit des Wunders nicht, aber es ist ihm damit nicht Ernst [1]). Er läugnet dieselbe nur versteckt, indem er behauptet: „es habe bis jetzt kein constatirtes Wunder gegeben" [2]). Auch unsere Ansicht ist es, daß heutzutage nicht durch die geschichtliche, sondern nur durch die naturwissenschaftliche und philosophische Beweisführung die stolze Sicherheit der Berufung auf die Naturgesetze vollständig überwunden werden kann. Wir stimmen dem bei, was der Verf. S. 89 sagt: „Läßt sich beweisen, daß auf Grund der Anerkennung der Naturgesetze auch die Möglichkeit der Wunder und sogar die beziehungsweise Nothwendigkeit derselben sich beweisen läßt, so hört die Läugnung der Richtigkeit des historischen Berichtes von selbst auf, und die Berufung auf die Natur-

1) Denn Chap. 3 pag. 41 „Vie de Jesus" sagt Renan: „La notion du surnaturel „(des Wunderbaren)", avec ses impossibilités, n'apparait que le jour où naît la science experimentale de la nature."

2) Vie de Jesus p. LI. Siehe treffliche Bemerkungen dagegen in der Schrift: „Renan's Leben Jesu", beleuchtet von Haneberg, S. 75—78.

gesetze dient nicht mehr zur Bestreitung der christlichen Lehre, sondern zum Beweise für die Wahrheit derselben."

Der Apologet betrachtet die Wunder „als Ausnahmen von den Naturgesetzen." Die modernen Naturforscher dagegen erheben gegen die Möglichkeit derselben zwei Haupteinwendungen, welche der Verf. S. 92 also darstellt: „Zwei allgemeine Gesetze, auf welche die Naturwissenschaft dem Glauben an eine göttliche Allmacht gegenüber sich beruft, werden zunächst immer namhaft gemacht: das Gesetz der Unveränderlichkeit der elementaren Verhältnisse einerseits und das Gesetz der beständig fortschreitenden Entwicklung der Weltbildung andererseits." Wie so? „Die chemische Analysis zeigt, daß die Verhältnisse der Elemente überall dieselben sind, und ihre Wirkung auf einander mit mathematischer Genauigkeit zu berechnen ist. — Daraus folgt von selbst, daß Ausnahmen in diesem nothwendigen Wechselverhältniß von Ursachen und Wirkungen nicht möglich sind. Wunder scheinen folglich nur bei gänzlicher Aufhebung dieser Grundverhältnisse denkbar." — „In dieser Voraussetzung, daß alles durch die Wechselwirkung der unveränderlichen elementaren Verhältnisse entstanden ist, betrachtet die Naturwissenschaft den Weltbildungsproceß selbst als ein großartiges physikalisch-chemisches Experiment. Der ganze Proceß erscheint ihr als ein rein natürlicher Vorgang, zu dessen Erklärung der Glaube an einen übernatürlichen und persönlichen Schöpfer völlig überflüssig ist, und welcher jedenfalls ein später eintretendes Wunder als einen Eingriff in diesen nothwendigen Bildungsproceß erscheinen läßt," der unter den gegebenen Voraussetzungen völlig unmöglich wäre. „Dem Gesetze der unveränderlichen Verhältnisse aber steht das Gesetz der fortschreitenden Entwick-

lung ergänzend zur Seite." Der Verf. gibt nun über diese zwei von den Naturforschern aufgestellten Gesetze, welche gegen die Möglichkeit der Wunder sprechen sollen, S. 93 ff. folgende Kritik: „Die Unveränderlichkeit der Verhältnisse und die stetig fortschreitende Entwicklung werden wohl von der Erfahrung in jedem Momente bestätigt, aber nicht von derselben erklärt. — Unmittelbar einander nahe gerückt, geben sie keine Erklärung von einander, sondern heben sich vielmehr gegenseitig auf." Warum? „Ist die Unveränderlichkeit der Verhältnisse Grundgesetz der verschiedenen Naturerscheinungen, so ist der Fortschritt von einer Stufe zur andern unmöglich; ist der Fortschritt das Grundgesetz, so ist die Festigkeit der aus ihm hervorgehenden Ordnungen, Gattungen und Arten unerklärlich. — Wo ist die Gewalt, welche da, wo zuvor keine Bewegung war, eine solche entstehen läßt, und wo ist die Gewalt, welche der Bewegung, wenn sie einmal eingetreten ist, wieder Halt gebietet, um sie innerhalb bestimmter Grenzen festzuhalten? In der Ruhe ist nicht der Grund der Bewegung, in der Bewegung kein Grund zur Ruhe. — Kommt aber der Anstoß zur Ruhe oder Bewegung von außen, so muß die Wissenschaft von diesem andern höhern Princip," welches die Ruhe und Bewegung beherrscht, auch Kenntniß haben. — Sonach hat der Verf. hier mit Scharfsinn gezeigt, daß der Weltbildungsproceß nimmer ohne übernatürlichen (transcendenten) selbstbewußten persönlichen Schöpfer denkbar ist. Die Entstehung der drei Naturreiche war also keineswegs ein rein natürlicher Vorgang. Im Gegentheil sagen auch wir: Nicht blos die Setzung der Natursubstanz aus Nichts, sondern auch die Differenzirung derselben in die drei Reiche durch den bloßen Willen von Seite Gottes sind schöpferische Acte;

sie bilden zusammen das erste Wunder. Denn (S. 102 ff.) „ohne Mitwirkung des absoluten Geistes bleibt jedes Entstehen höherer Organisationsformen, jede organische Entwicklung unbegreiflich;" wozu nach unserer Ansicht auch dieß hinzukömmt, daß die Genesis selbst es andeutet, indem mit der Setzung einer jeden neuen Daseinsform das schöpferische Wort eintrat. Daher ist der Schluß des Verf. vollkommen gegründet. S. 103: „Mit dem Zugeständniß einer fortschreitenden Entwicklung ist auch die vorausgehende Existenz eines die Entwicklung leitenden geistigen Princips „(d. i. Gottes)" zugestanden. — Denn wie sollte das Bewußtlose mit Absicht handeln, und einem von ihm nicht geahnten Ziele in regelmäßigen und wohlgeordneten Stufen zustreben können?" — Mit Tiefsinn entwickelt der Verf. hieraus: wie unberechtigt die Behauptung der Naturforscher sei, daß das Wunder unmöglich ist. Denn S. 103 „muß bei dem Weltbildungsprocesse die Einwirkung einer höheren Macht als jene, welche in den einzelnen Stufen der Erdbildung zur Gestaltung kommen, zugestanden werden, weil Niemand vernünftigerweise dem Niedern die Macht zuschreiben kann, aus sich selbst und ohne Bewußtsein und Kunde von einem Höheren dieses Höhere erzeugen zu können, so ist klar, daß nicht aus untergeordneten Entwicklungsstufen das Gesetz für die höheren abgeleitet werden kann. Wir können also auch nicht im Voraus sagen, jene geistige Macht kann in ihrem Einfluß auf das Bestehende nicht weiter gehen, als sie bereits gegangen ist. Wir können nicht sagen, das Wunder ist unmöglich, weil das Eintreten desselben nicht aus den Gesetzen der organischen und unorganischen Natur erklärbar ist." Denn wir müssen vielmehr zugestehen, „daß jedes Eintreten (besser: jeder

lung ergänzend zur Seite." Der Ve[illegible] cocesses
diese zwei von den Naturforschern [illegible] ganischen
welche gegen die Möglichkeit der [illegible] rsten Auf-
S. 93 ff. folgende Kritik: „Di[illegible] die voraus-
hältnisse und die stetig fort[illegible] erden kann."
wohl von der Erfahrung [illegible] aturfubstanz in
nicht von derselben erk[illegible] isches Einwirken
gerückt, geben sie kei[illegible] die Erschaffung des
heben sich vielmeh[illegible] sie war ja ursprünglich
Unveränderliche[illegible] Seins aus Nichts, durch den
denen Natur[illegible], welches über die Natur und ihre
Stufe zur [illegible] hinausragt, und sie durch Selbstbewußt-
gesetz, so [illegible]unft, Freiheit und Unsterblichkeit wesentlich
nung[illegible]irt.

Ge[illegible] Der Verf. sucht sofort das Wunder zu definiren S. 105: „Wir nennen ein Wunder nur jene Wirkungen [eines] persönlichen Willens, in welchen eine die Grenzen der menschlichen Natur überschreitende Macht in der äußern Natur offenbar wird." Gut hat der Verf. hier aufmerksam gemacht, daß in der wahren Wundererscheinung die göttliche Causalität offenbar werden muß, weil die Wunder in der hl. Schrift „göttliche Kräfte" genannt werden. (Nur hat er den Unterschied zwischen dem eigentlichen (absoluten) und dem uneigentlichen (relativen) Wunder andernorts nicht immer klar hervorgehoben.) Mithin tritt die Mitwirkung Gottes bei der Handlung des Wunderorgans ein.

Ebenso bezeichnet er weiter die Beschaffenheit des Wunders S. 150: „Das Wunder gehört nicht mehr in den Kreis der Naturgesetze herein, aber es fällt auch nicht ganz über den Kreis der Naturgesetze hinaus; es ist ebensosehr naturgemäß, als es übernatürlich ist. Naturgemäß

...ern Erscheinung nach, weil das Wunder,
...nehmbar ist, auch in einer gewissen
...ibhaft erscheinen muß. — Ueberna-
... ihm sich offenbarende Macht eines
...ngungen, welche den menschlichen
... uber die Natur gebietenden Willens.
... Wirkung des freien persönlichen Willens
...r ist ein Wunder." Allerdings. Denn nur
...a unmittelbar durch den freien Willen die Natur
beherrschen, der Mensch dagegen nur partiell mittel-
...ar und beschränkt. Der Wille des menschlichen Wunder-
thäters kann daher nicht für sich allein, sondern nur durch
die mitwirkende Kraft Gottes unmittelbar die Natur be-
herrschen.

Bisher hat der Verf. gezeigt, daß die Wunder möglich sind, und nicht deßhalb negirt werden können, weil man sie nicht aus den Naturgesetzen zu erklären vermöge. Nun beweist er, daß die Wunder durchaus nicht gegen die unveränderlichen Naturgesetze sind, und diese keineswegs aufheben, also auch insofern möglich sind. Sein Beweis ist folgender S. 106: „Durch das Wunder werden die Naturgesetze nicht aufgehoben oder auch nur durchbrochen. Denn es tritt nur eine höhere uns unberechenbare Kraft an die Stelle einer andern, uns unbekannten Ursache." Darum behaupten auch wir: Renan ist aus naturwissenschaftlichen Gründen nichts weniger als berechtigt, die Wunder Christi in den Evangelien zu verneinen. Wir meinen gleichfalls mit dem Verf. S. 107: „Die Naturgesetze sind weit davon entfernt, die Behauptung zu unterstützen, daß die Wunder unmöglich seien; im Gegentheil führt die consequente Beachtung des Gesetzes der fortschreitenden Entwicklung nothwendig dazu,

Setzungsact) eines neuen und höheren Lebensprocesses ebenso ein Wunder ist, wie das Eintreten des organischen Lebens in die unorganische Natur bei ihrem ersten Auftreten selbst ein Wunder war, weil es durch die vorausgehende Lebensstufe durchaus nicht erklärt werden kann." Wenn aber bereits die Differenzirung der Natursubstanz in die drei Reiche ein übernatürliches schöpferisches Einwirken Gottes voraussetzt, so ist umsomehr die Erschaffung des Menschengeistes ein Wunder. Sie war ja ursprünglich die Setzung eines neuen Seins aus Nichts, durch den bloßen Willen Gottes, welches über die Natur und ihre drei Reiche weit hinausragt, und sie durch Selbstbewußtsein, Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit wesentlich transcendirt.

Der Verf. sucht sofort das Wunder zu definiren S. 105: „Wir nennen ein Wunder nur jene Wirkungen des persönlichen Willens, in welchen eine die Grenzen der menschlichen Natur überschreitende Macht in der äußern Natur offenbar wird." Gut hat der Verf. hier aufmerksam gemacht, daß in der wahren Wundererscheinung die göttliche Causalität offenbar werden muß, weil die Wunder in der hl. Schrift „göttliche Kräfte" genannt werden. (Nur hat er den Unterschied zwischen dem eigentlichen (absoluten) und dem uneigentlichen (relativen) Wunder andernorts nicht immer klar hervorgehoben.) Mithin tritt die Mitwirkung Gottes bei der Handlung des Wunderorgans ein.

Ebenso bezeichnet er weiter die Beschaffenheit des Wunders S. 150: „Das Wunder gehört nicht mehr in den Kreis der Naturgesetze herein, aber es fällt auch nicht ganz über den Kreis der Naturgesetze hinaus; es ist ebensosehr naturgemäß, als es übernatürlich ist. Naturgemäß

ist es seiner äußern Erscheinung nach, weil das Wunder, inwiefern es wahrnehmbar ist, auch in einer gewissen Weise natürlich und leibhaft erscheinen muß. — Uebernatürlich ist es durch die in ihm sich offenbarende Macht eines höheren, ohne die Bedingungen, welche den menschlichen Willen beschränken, über die Natur gebietenden Willens. Jede unmittelbare Wirkung des freien persönlichen Willens auf die Natur ist ein Wunder." Allerdings. Denn nur Gott kann unmittelbar durch den freien Willen die Natur ganz beherrschen, der Mensch dagegen nur partiell mittelbar und beschränkt. Der Wille des menschlichen Wunderthäters kann daher nicht für sich allein, sondern nur durch die mitwirkende Kraft Gottes unmittelbar die Natur beherrschen.

Bisher hat der Verf. gezeigt, daß die Wunder möglich sind, und nicht deßhalb negirt werden können, weil man sie nicht aus den Naturgesetzen zu erklären vermöge. Nun beweist er, daß die Wunder durchaus nicht gegen die unveränderlichen Naturgesetze sind, und diese keineswegs aufheben, also auch insofern möglich sind. Sein Beweis ist folgender S. 106: „Durch das Wunder werden die Naturgesetze nicht aufgehoben oder auch nur durchbrochen. Denn es tritt nur eine höhere uns unberechenbare Kraft an die Stelle einer andern, uns unbekannten Ursache." Darum behaupten auch wir: Renan ist aus naturwissenschaftlichen Gründen nichts weniger als berechtigt, die Wunder Christi in den Evangelien zu verneinen. Wir meinen gleichfalls mit dem Verf. S. 107: „Die Naturgesetze sind weit davon entfernt, die Behauptung zu unterstützen, daß die Wunder unmöglich seien; im Gegentheil führt die consequente Beachtung des Gesetzes der fortschreitenden Entwicklung nothwendig dazu,

das Wunder als Grundbedingung alles Werdens einerseits und als Abschluß des bereits bestehenden geistigen Lebens anderseits zu betrachten." Richtig ist das Resultat des Verfassers S. 107: „Sowie wir den freien Willen als eine wirkliche Macht in der Welt anerkennen, müssen wir auch die Möglichkeit und sogar das nothwendige Eintreten der Wunder anerkennen." Dieß läßt sich nach unserer Anschauung insofern sagen, als der Geist des Menschen durch den freien Willen die sinnlichen Naturtriebe beherrscht und leitet. Er besitzt sonach eine Wirkungssphäre, welche höher als die der unorganischen und organischen Natur ist, und hat auf diese Art eine Uebernatur, d. h. ein Analogon der Wundermacht. Wenn nun der freie endliche Menschengeist durch den bloßen Willen schon einigermaßen die Natur zu beherrschen im Stande ist, umsomehr wird dieß der absolut freie Wille Gottes vermögen. Der Verf. äußert weiter S. 108: „Das Wunder ist „(besser: intendirt)" nicht das gegenwärtig herrschende Naturgesetz, wohl aber das Gesetz einer höheren Lebensordnung, welche nach dem fortschreitenden Entwicklungsgesetz der Welt auf das gegenwärtige nothwendig folgen muß. — Es ist keine Aufhebung der zuvor gegebenen Offenbarung des Lebens, sondern ein Fortschritt des Lebens zu höherer Vollendung. Es ist noch nicht herrschendes Lebensgesetz, aber es ist bestimmt, dieses zu werden." Der Fortschritt des menschlichen Lebens zu höherer Vollendung kann aber nach unserem Dafürhalten nur die Verklärung des menschlichen Leibes sein bei der eintretenden Umschaffung der Außennatur, sowie andererseits eine größere Herrschaft des Geistes über die Natur, welche jetzt hie und da bei den Heiligen sporadisch auftritt. Dieses neue Lebensgesetz der verklärten Welt kann jedoch erst wirk-

lich herrschend werden nach der vollkommenen Befreiung von den Uebeln der Sünde: von Krankheit und Tod, d. h. nach der allgemeinen Apokatastasis, welche ein Werk des Logos, daher sonder Zweifel ein göttliches Wunder ist. (Doch nicht das Gesetz der höheren Lebensordnung ist das Wunder selbst, sondern der schöpferische Act der Palingenesie.) Nur im verklärten Zustande kann die größere Herrschaft des freien Willens vom Menschengeiste über die Natur eintreten, weil er im irdischen Leben in seiner Sündhaftigkeit leicht die natürliche Weltordnung stören könnte. Gott kann demnach dem Menschengeiste diese größere Herrschaft erst verleihen, wenn dessen Wille mit seinem absoluten Willen vollkommen eins ist. Denn alsdann wird er nur das begehren und thun, was Gott selbst will, und so wird er mit Gott mitherrschen über die Natur, aber nur durch Gottes Kraft [1]). Insofern ist ein Analogon von Wundermacht für den verklärten Menschengeist möglich im Gegensatz zu seinem früheren irdischen Leben, wo er mehr von der Natur abhing. Doch kann die unmittelbare Herrschaft des Menschengeistes über die Naturwelt immerhin nur eine beschränkte, wenn auch eine erhöhte sein, weil sonst der Unterschied zwischen endlicher (creatürlicher) und absoluter (göttlicher) Macht aufgehoben würde. Gott bleibt aber

1) Die Apostel und Heiligen wirkten die Wunder im Namen Jesu, also durch die Kraft des Menschgewordenen Logos. Gott ist daher nur die eigentliche Wunderwirkung natürlich, weil sein Wesen die Allmacht einschließt. Der Mensch kann an selbiger nur participiren. Denn die Bethätigung der höhern Herrschaft seines Willens über die Natur im Zustande der Verklärung ist nur dann ein Wunder im eigentlichen Sinne, wenn dieselbe die Kräfte der verklärten Natur übersteigt, und blos durch die unmittelbare Dazwischenkunft Gottes möglich ist. Das eigentliche Wunder ist und soll ein unmittelbares Zeugniß von der absoluten Macht und Wirkung Gottes sein.

fortan und immerdar Herr und Regent der Welt. Darum meinen wir, daß die Behauptung des Verf. S. 133: die Bestimmung des Menschen sei einst „zur vollkommenen" (unbeschränkten) „Herrschaft über die Elemente der Welt zu gelangen" — nicht gegründet ist. Der Verf. beruft sich hiebei zwar auf zwei Stellen im Briefe an die Galater 4, 1 und 3, welche nach seiner Ueberzeugung also lauten: „1. V. So lange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich nicht von dem Knecht, obwohl er Herr ist von Allem. 3. V. So waren auch wir, so lange wir Kinder waren, den Elementen der Welt unterworfen." Aber anders deutet den Sinn dieser Verse Thomas von Aquino in seinen Commentaren über die Briefe Pauli. Er sagt Tom. II. p. 204. edit. Leodii 1857: »Sub elementis mundi eramus servientes« i. e. sub lege, quae temporalia promittebat (Is. 1). Vel lex vetus dicitur elementum, quia sicut pueris, qui sunt instituendi ad scientiam, primo proponuntur elementa illius scientiae, per quae manducuntur ad illam scientiam: ita lex vetus proposita est Judaeis, per quam manducerentur ad fidem et justitiam. Vel sub elementis, id est, corporalibus rerum ritibus, quos servabant, sicut lunares dies, neomenias, et sabbatum.« Diesen Sinn nimmt auch Allioli in seiner Bibelübersetzung 13. Liefg 1838. S. 197 an: „So waren auch wir, so lange wir Kinder waren, den Kindheitslehren der Welt dienstbar" d. h. „den sinnlichen Anfangsgründen, wie die in die Sinne fallenden Gebräuche der Juden waren." Also auch Estius in seinem Werk: »In omnes Pauli epistolas commentarii edit. Sausen, tom. IV, p. 80: »Elementa mundi, secundum materiam praesentem interpretati sumus corporalia signa, et carnales ceremonias Mosaicae legis. Quod confirmari potest ex v. 5 hujus cap.

ubi dicitur: eos, qui sub lege erant.« Es läßt sich daher die Deutung des Verfassers von diesen Stellen nicht festhalten. Auch glauben wir, daß es in unserem gegenwärtigen irdischen Leben sich nicht bestimmen lasse, wie weit die Herrschaft des verklärten Menschengeistes über die Natur einst werde erhöht werden. Das unbeschränkte Beherrschen der ganzen Natur und das Gestalten und Umgestalten derselben durch den bloßen Willen scheint uns nur ein Vorrecht Gottes zu sein, sowie andrerseits die Setzung der creatürlichen Substanzen aus Nichts ihm sonder Zweifel allein gebührt.

Indeß das Wunder ist nach unserer Anschauung nicht bloß möglich, weil es die Vollendung der Menschennatur ist durch die Verklärung des Leibes und ebenso des Geistes durch die Erhöhung der Macht seines freien Willens über die Natur. Das Wunder ist auch möglich, weil es die Wiederherstellung der ursprünglichen Menschennatur ist. Schade, daß diesen Punkt der Verf. zu wenig beleuchtet hat. Und doch erhellt hieraus die Möglichkeit des Wunders im hohen Grade, sowie andrerseits auch begreiflich wird, warum die in den Evangelien berichteten Wunderthaten gerade so und nicht anders geschehen. Ich möchte sagen: die Wunder in den Evangelien sind nicht Aufhebung, sondern vielmehr Wiederherstellung der ursprünglichen Naturgesetze. Diese waren allerdings höhere Lebensgesetze, als die dermaligen gewöhnlichen Naturgesetze. Denn der Leib des Urmenschen war ursprünglich frei von Krankheit, von Defecten der Sinnesorgane, und vom Tod erschaffen. Die Außennatur stand nicht in feindseliger Stellung gegen ihn. Sie trug ihm keineswegs so viele Disteln und Dornen, als dermalen (also keinen Mißwachs). Die wilden Thiere suchten ihn nicht zu tödten. Auch konnten seinem Leibe die

Pflanzen noch nicht schaden. Die Natur diente dem Menschen daher weit mehr, da er noch in Liebeseinheit mit Gott stand. Diese ursprüngliche Weltordnung wurde jedoch modificirt durch die Uebel der Ursünde. Die Wunder der Evangelien aber sind nur die Aufhebung dieser Uebel. Deßhalb erzählen sie von Krankenheilungen, Todtenerweckungen, von der Stillung des Sturmes auf dem Meere, von der Brodvermehrung in der Wüste. Sonach ist die Schöpfung der Weltfactoren aus Nichts das primitive und das Haupt-Wunder. Die Differenzirung der Natursubstanz in die drei Reiche, und die einstige Umgestaltung (Verklärung) der Naturwelt, sowie die biblischen Wunder des A. und N. Testamentes (die Heilswunder) sind Wunder secundärer Art, weil sie nach dem Ausdrucke von Drey nur Setzungen eines Neuen an dem bereits Seienden sind.

Die moderne Naturwissenschaft bestreitet ferner die Möglichkeit der Wunder auch deßhalb, weil sie dieselben als Begebenheiten betrachtet S. 123, „welche alle sicheren Grenzen der Erkenntniß zu verrücken drohen." Aber dieß ist keineswegs wahr. Denn, sagt der Verf. S. 123: „Die Wunder heben die Naturgesetze nicht auf, sondern bestätigen vielmehr die Gültigkeit derselben, da sie innerhalb der unfreien Natur zur Erscheinung kommen, und nur an ihr die Eigenthümlichkeit ihres Wesens offenbaren können. Ohne permanente Naturgesetze wäre auch kein Wunder erkennbar."

Der Verf. sucht dieß noch näher zu begründen, und durch Beispiele aus dem Naturleben selbst zu veranschaulichen. S. 123 ff.: „Wenn im Wunder eine höhere Macht wirksam erscheint, die nicht mehr aus den Wirkungen der unfreien Naturverhältnisse erklärbar ist, so hören darum jene Verhältnisse nicht auf, in ihrem Bereiche in Wirksam-

keit zu bleiben. — Die chemischen Agentien werden im organischen Leben einem höheren Principe unterthan, wirken aber gleich wieder ihrer eigenen Natur und Polarität gemäß, sobald die seelische Lebensmacht, welche sie im Organismus beherrscht, zurücktritt. Die Macht des seelischen Lebens ist höher, als die des chemischen Processes, aber nicht im Widerspruch mit demselben. Der freie Wille, welcher die Natur bezwingt, ist höher, als das von ihm beherrschte Gesetz, aber nicht im Widerspruch mit demselben. Vielmehr bedient er sich des Gesetzes, um an ihm seine Freiheit zu erproben.“ Der Verf. will hiermit erhärten: Sobald man die Freiheit des Geistes als höhere Lebenspotenz zugibt, so gibt man auch die Beherrschung der Natur durch den Willen zu, also auch die Möglichkeit des Wunders [1]), welches eben die vollkommene Beherrschung der Natur durch den freien Willen allein ist. Schön sagt deshalb auch Haneberg in seiner Schrift über „Renan's Leben Jesu“ S. 70: „Denjenigen, welche den Glauben an den lebendigen, persönlichen Gott festgehalten haben, wird es klar sein, daß ihm die Freiheit zukommen müsse, auf die von ihm geschaffene, ohne ihn nicht fortbestehende Welt einzuwirken.“ — S. 71: „Wie, er sollte dem Menschen die Gewalt gegeben haben, tausendfach in die Natur einzugreifen, und selbst wie in Impotenz gebannt, ein müssiger Zuschauer sein? Er sollte es wissen, daß der Mensch Strebungen der Natur aufhalten und verändern könne,

---

1) Deßhalb sucht der Verf. auch die Freiheit des Geistes den Naturforschern gegenüber zu beweisen S. 111—121, sowie die Freiheit Gottes (S. 119). Dieß ist auch gegen Renan nöthig, da der ganze Lauf der Dinge nach ihm nicht das Resultat des freien Willens der Gottheit ist.“ Vie de Jesus p. 41.

und selbst aus den Werkstätten der Welt verbannt sein?" S. 72: „War es mit dem Weltplan vereinbar, dem Menschen solche Freiheit zu gestatten, so muß es um so mehr dem höchsten Wesen freistehen, heilend, neuschaffend einzugreifen." Gewiß, da ja Gott Urheber und Herr der Naturgesetze ist, also sie auch wegen eines höheren ethischen Zweckes modificiren kann. Gut bemerkt Luthardt in seiner Schrift: „Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums." S. 132: „Dem höchsten sittlichen Zwecke des Daseins zu dienen, ist der höchste und schönste Beruf der Natur." — Der Verf. unseres zu recensirenden Werkes zeigt eben darum, daß die Wunder nicht so sehr Aufhebung, sondern vielmehr Potenzirung der Naturkräfte sind. S. 131: „So viel muß der befangenste Experimentalnaturhistoriker einsehen, daß durch die Wunder die natürlichen Kräfte nicht gelähmt, sondern gesteigert, die gesetzmäßige Entwicklung der Natur nicht aufgehalten, sondern zu einer höheren Lebensstufe geführt wird." Wohl. Denn die Wunder sind großentheils entweder die Wiederherstellung der ursprünglichen vollkommenen Menschennatur durch die Erlösung, oder die Vollendung derselben durch die Verklärung. Darum kann man das Wunder auch nicht als „ein rein willkürliches Eingreifen einer unbegreiflichen Macht in den natürlichen Verlauf der unfreien Naturkräfte" betrachten (S. 134). Im Gegentheil gilt, was der Verf. S. 135 äußert: „Das Wunder unterbricht die natürliche Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Welt nicht, sondern trägt nur ein neues Lebensgesetz in sie ein, und führt die ganze Schöpfung zur letzten Vollendung."

Der Verf. bezeichnet nun S. 137 als Weg, durch den das Wunder in das irdische menschliche Leben eingeht,

„besonders den Weg der Vertiefung der göttlichen Liebe bis zu jenem Punkte, in welchem sie mit dem Höhenpunkte des natürlichen geistigen Strebens und Verlangens der Menschheit nach Erlösung von der Knechtschaft der Natur zusammentrifft. — Die letztere Art der Offenbarung der Wunder Gottes auf Erden hängt mit dem Erlösungsplane Gottes auf's innigste zusammen." — S. 151: „Der Wille Gottes, welcher die Welt erlösen und zu ihrer Vollendung führen will, wollte sich von Anfang an mit der Menschheit vereinigen, und hat diese Absicht als Verheißung ausgesprochen." Weiter meint der Verf. S. 152: „Mit der Menschwerdung des Wortes war nichts anderes geschehen, als was von Anfang an in der Absicht Gottes gelegen war. Wir haben keine Ursache, über dieselbe uns mehr zu wundern, als über den ersten Eintritt der persönlichen Freiheit in die Schöpfung. — Wie die Schöpfung des Menschen eine unvermeidliche Folge des ersten Eintretens leiblicher Organisation auf Erden war, wenn das Werk einen Zweck und Schluß haben sollte, so konnte auch die persönliche Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen nicht ausbleiben, wenn der Erlöserwille Gottes, welcher von dem Schöpferwillen unzertrennlich ist, gleichfalls sein Werk zur Vollendung führen wollte." Allerdings mußte Gott Mensch werden, wenn er den Menschen erlösen und die Weltcreatur vollenden wollte. Gut wäre es gewesen, wenn der Verf. diesen Punkt hier vollständiger auseinandergesetzt hätte. Er hat nur einen Grund der Menschwerdung des Logos angegeben, und dieser ist richtig. S. 150: „Das Opfer der göttlichen Liebe, welche sich selbst für Alle dem Tode hingab, war die rettende That für die menschliche Freiheit." Nur hätten wir gewünscht, wenn der Verf. außerdem noch

bewiesen hätte, daß die göttliche Natur allein den Menschen nicht erlösen konnte, und deßhalb auch die menschliche Natur annehmen mußte. Denn nur als Mensch konnte Christus auch die Strafen der Sünde leiden, und hiedurch der göttlichen Gerechtigkeit genugthun; nur so konnte sein Genugthuungsverdienst der Menschheit zu Gute kommen, weil er mit ihr in Gemeinschaft stand mittelst der Abstammung seiner menschlichen Natur aus Maria. Nur so konnte er die Möglichkeit der Erfüllung des Sittengesetzes thatsächlich zeigen, und ein Vorbild der Sittlichkeit geben. Auch nur als Mensch konnte er durch seinen Tod die hinopfernde Liebe für das Heil der Welt anschaulich bethätigen, wie der Verf. selbst andeutet, und so wieder die Liebe der Menschheit gegen Gott erzeugen. — Ferner hätte der Verf. die Frage erwägen sollen: Weßhalb mußte der Erlöser auch Gott sein? Darauf wäre die Antwort kurz gewesen: die Hülfe konnte nur von Gott ausgehen. Denn sowie die Schöpfung der Welt von Gott ausging, so kann auch die Erlösung als die Erneuerung, Wiederherstellung und Vollendung derselben nur von ihm ausgehen. Nur Gott konnte einen zweiten Urmenschen, der von der Erbsünde frei war, erschaffen. Der Erlöser konnte nur als Gott die Störungen, welche durch die Ursünde in die Welt eingetreten, als Krankheit, Gebrechen und Tod, aufheben. Nur als Gott konnte er seine menschliche Auferstehung bewirken, und seinem menschlichen Genugthuungsverdienste einen unendlichen Werth zur Versöhnung eines unendlichen Wesens verleihen. Nur als Gott kann er einst die allgemeine Auferstehung der Menschen bewirken, sowie die Natur umschaffen und verklären. Nur als Gott kann er die bösen Geister beherrschen, und ihren verderblichen Einfluß der

Verführung auf die Menschen brechen. Schade, daß der Verf. nicht tiefer in die Frage eingegangen ist: warum der Erlöser Gott und Mensch zugleich sein mußte, um sein Werk zu vollenden? Er hätte auf diese Weise festgestellt, daß zur Idee des wahren Erlösers nothwendig beide Naturen, die göttliche und menschliche, gehören. Auf der Grundlage der Analogie vom hl. Athanasius: »Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus« — hätte er sodann die Möglichkeit der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo leicht begründen können. Er hätte damit ohne Zweifel einen Grund aufgewiesen: warum eben das Wunder der Menschwerdung Gottes möglich und glaubwürdig sei. Dadurch hätte er seine Behauptung tiefer erhärtet. S. 156: „Daß Christus, der gottgesendete Heiland der Welt, der Sohn des ewigen Vaters Wunder wirkt, ist gewiß nicht wunderbar, sondern von Seite seiner göttlichen Natur nur natürlich.“ Diese Folgerung ist gültig. Wenn Christus Gott war und nicht blos Mensch, so mußte er seiner Natur gemäß seine Gottheit auch durch göttliche Werke offenbaren, d. h. Wunder wirken, und dieß aus eigener und nicht aus verliehener Macht, wie es bei den Propheten geschah, sowie dieß ferner auch darum, weil er sonst von der Welt nicht als Gott hätte anerkannt werden können. Nur hätte der Verf. noch hinzufügen sollen: Er mußte nicht blos Wunder der absoluten Macht, um seine Superiorität über die Naturwelt zu offenbaren (wie es im A. T. den heidnischen Götzen gegenüber geschehen und nöthig war, um den Monotheismus zu begründen), sondern auch Wunder der Barmherzigkeit (des Heiles) wirken, da er sich nur so als Gottheiland, als Erlöser, als Messias bethätigen konnte. Christus ist

daher ohne Wunder gar nicht denkbar, wenn er die Welt von den Uebeln der Sünde befreien wollte. Gut sagt der Verf. S. 156: „Wunderbar würde es sein, wenn er keine Wunder gewirkt hätte." Aber auch deßhalb müssen die Wunder Christi wahr sein, weil sonst der Glaube an seine Gottheit von Seite der bekehrten monotheistischen Juden nicht erklärbar wäre, und ebensowenig ihr Glaube an ihn als den wahren Messias. Denn sie erwarteten und forderten ja selbst von ihm zu ihrer Ueberzeugung hievon Wunder [1]). Dazu kommt dann noch, daß die Bekehrung der Welt (des Heiden- und Judenthums) zum Christenthume (nach Augustinus) ohne Wunder (ohne eine höhere wahrnehmbare göttliche Beglaubigung) nicht denkbar ist. — Doch halten wir die Beweisführung des Verfassers für die Möglichkeit der Wunder vom naturphilosophischen Standpunkt, der wir sonst gerne unser Lob zollen, noch nicht für genügend, um Renan vollständig zu widerlegen, und zwar deßhalb, weil Renan in seiner negativen Richtung vorzugsweise auf Strauß fußt, und mit ihm auf dem Standpunkte der reinen pantheistischen Immanenz steht [2]). Auf diesem philosophi-

1) Dieß gesteht auch Renan zu „Vie de Jesus," p. 40: „Jamais peut-être les Juifs n'avaient été plus possédés de la soif du merveilleux."

2) Dasselbe Urtheil fällt auch Dupanloup, Bischof von Orleans, in seiner Schrift: „Warnung an die Jugend u. s. w. gegenüber von den Angriffen von Renan und Andern auf die Religion", über Renan's System. Er citirt folgende Stelle aus einem Briefe Renan's an Gueroult: „Die Natur ist nur eine äußere Erscheinung, der Mensch nur ein Phänomen. Es gibt nur einen ewigen Grund, eine Substanz, ein Absolutes — das ist der Vater, aus dessen Schooß alles hervorgeht, und in dessen Schooß alles zurückkehrt." Darüber bemerkt Dupanloup S. 78: „Es gibt also nach Renan außer dem Menschen und der Natur keinen Gott: es gibt ein Alles und dieses Alles ist das Absolute, die

schen Standpunkte ist allerdings kein Wunder möglich, weil die Ueber- und Außerweltlichkeit Gottes negirt wird, und somit die Einwirkung Gottes von Außen auf die Natur nicht denkbar ist. Darum muß in unserer Zeit auch bewiesen werden, daß der monistische Standpunkt in der Philosophie falsch, und nur der dualistische (der theistische), welcher Gott und Welt, sowie Geist und Natur wesentlich unterscheidet und die lebendige Wechselwirkung von Gott und Welt festhält, wahr ist, obgleich Renan diesen Standpunkt „den kalten Deismus" nennt. Denn nur so ergibt sich dann nicht die Weltwerdung Gottes, sondern die Schöpfung der Welt aus Nichts durch den freien allmächtigen Willen Gottes, sowie anderseits seine Transcendenz. Ist aber Gott über- und außerweltlich, so ist auch ein übernatürliches Einwirken Gottes auf die Natur möglich, und also auch das Wunder. Wer daher an die Schöpfung aus Nichts glaubt, muß consequent auch an die Möglichkeit des Wunders glauben. Deßhalb bemerken wir zum Schluß: Wenn der wahre Welterlöser seiner Idee gemäß Gott und Mensch zugleich sein muß, so wird nur jene Darstellung des Lebens Christi wahr sein, welche beide Naturen, die göttliche und menschliche, berücksichtigt. Dann ist es richtig, was der Verf. S. 156 sagt: „Gänzlich unglaubwürdig würde es sein, wenn Christus keine Wunder gewirkt hätte [1]). Und

---

Substanz des Menschen und der Welt." Dieselbe Ansicht spricht Renan auch in seinem Leben Jesu aus. Er sagt im 5. Chap. p. 75 von den Menschen, die Gott am höchsten begriffen: „Ils sentaient le divin en eux mêmes." Dann p. 74: „Gott ist nicht ein begrenztes Wesen außerhalb unser (un être déterminé hors de nous)."

1) Die Geschichte der Evangelien soll nach der Meinung der Gegner freilich nicht wunderbarer Art sein, weil wir es von der übrigen profanen Geschichte verneinen. Allein es handelt sich hier um

ebenso unnatürlich wäre es, wenn von Christus keine, der rein menschlichen Natur angehörigen Worte und Handlungen, sondern nur Wunderdinge erzählt würden. In dem einen Falle bliebe die göttliche, in dem andern die menschliche Seite seines Lebens, und damit sein ganzes Leben unerklärbar."

Zukrigl.

3.

Die Mosaische Stiftshütte. Von Prof. Dr. **Ch. Joh. Riggenbach.** Mit drei lithographirten Tafeln. Basel, Bahnmaiers Verlag. 1862. gr. 4. 59 S. geh. fl. 1. 45 kr.

Der Schrift von Riggenbach, welche hier näher besprochen werden soll, gieng im Jahr 1861 ein Buch von Neumann über denselben Gegenstand (die Stiftshütte in

---

ein anderartiges Gebiet: um eine religiöse Geschichte, die da die Thatsache der Wiederherstellung der Gemeinschaft von der Menschheit mit Gott nach dem Falle des Urmenschen (die Wiederversöhnung) behandelt. Es kann demnach in den Evangelien keine gewöhnliche oder natürliche Geschichte erzählt sein. Denn die Wiederversöhnung der Menschheit mit Gott, die Erlösung und die Heilsbethätigung fordern nothwendig ein übernatürliches Eingreifen Gottes in die terrestrische Weltordnung. Es müssen daher übernatürliche Facta oder Wunder in der Lebensgeschichte des Welterlösers vorkommen. Schön sagt Luthardt in seiner Broschüre: „Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu." S. 10 ff.: „Es liegt in der Natur der Sache, daß die Herstellung unserer Gemeinschaft mit Gott nicht ein Erzeugniß des gewöhnlichen Geschichtsverlaufs, sondern eine That Gottes innerhalb dieses Geschichtsverlaufs sein muß. Ist sie doch der schöpferische Anfang einer neuen Geschichte, die sich zwischen Gott und uns vollzieht. Jeder schöpferische Anfang aber ist ein Wunder."

Bild und Wort gezeichnet) voran. Der glänzenden Ausstattung des Neumann'schen Werkes (Preis 10 fl. 48 kr.) entspricht jedoch mehr die Wichtigkeit des Gegenstandes, als die Gründlichkeit der Behandlung und die Probehaltigkeit der neu gewonnenen Resultate. Neumann benützt zwar zum erstenmal in umfassender Weise die assyrischen Alterthümer für die Reconstruction der einzelnen Theile der Stiftshütte, über deren Beschaffenheit der biblische Bericht sich oft nur unvollständig oder gar nicht näher äußert, geht aber in seiner Ausmalung des Einzelnen nach den Mustern assyrischer Ornamentik zu weit und hat für manche Grundzüge des Baues nur unhaltbare Hypothesen. Dahin darf gerechnet werden, wenn er ein Gestell von Zeltstangen annimmt, welche das Holzgerüste umgeben, sich giebelförmig darüber erhoben und eine Art Frontispiz gebildet hätten, wenn er den Füßen der Bundeslade die Gestalt von Löwenfüßen gibt, die Vorhangssäulen der Langseite des Heiligthums um eine Elle hinter die Bohlen zurücktreten läßt, Gestalt und Stellung der Cherubim auf dem Deckel der Bundeslade den Stieren auf assyrischen Darstellungen nachbildet, welche mit einem Fuß knieend die lebenspendende Kraft der Natur in dem Palmblattgebilde anbeten. — Riggenbach gibt zuerst eine Beschreibung der Stiftshütte, und sucht sodann die Glaubwürdigkeit des Berichtes und die Bedeutung dieser ältesten von Menschenhand gemachten Wohnung Gottes nachzuweisen. Für den Vorhof werden mit den meisten Erklärern 60 Säulen angenommen, aber nicht so berechnet, daß die Säule, von der man ausgeht, noch nicht gezählt wird, sondern jene nicht mehr, bei welcher die andere Wand beginnt. Bei dieser einfach practischen Zählung hat man nicht nöthig, jede Ecksäule zweimal anzusetzen und wie noch

Knobel thut, nur 56 Säulen anzunehmen, noch mit Ewald auf der Morgenseite eine Säule in Abzug zu bringen. Denn auch hier sind 3 + 4 + 3 Säulen anzusetzen. Ex. 38, 8 wird erklärt, daß das eherne Becken aus den Spiegeln der an der Thür der Hütte dienenden Weiber gemacht wurde. So übersetzt schon Lundius, und das Metall des Beckens erscheint als ein Geschenk frommer Frauen, welche nahe bei der h. Hütte der Andacht pflegen wollten und ihre Metallspiegel dem Heiligthum zum Opfer brachten (*ἐκ τῶν κατόπτρων τῶν νηστευσασῶν* Sept.). Da schon früher Mirjam und andere Frauen mit heiligem Gesang beim Gottesdienst geholfen hatten, so ist ein solches Anerbieten nicht auffallend, und nicht mit Anderen (Bähr, Ewald) zu übersetzen: mit Frauenspiegeln, da das Becken so geschliffen worden sei, daß es zu Spiegeln dienen konnte, oder mit Neumann: er machte es mit Spiegeln, so daß das Geräth in denselben ruhte und sie sich unten über dem Fuß um dasselbe herzogen (p. 47, 49 des Neum. Buches). Die Erklärung Knobels im Comm. zu Exod. 332 mit Anblicken aufziehender Weiber, d. h. es seien daran Gestalten dienstthuender, waschender, putzender Frauen gebildet worden, ist als ganz unhaltbar zu verwerfen. Die bunte innerste Decke, an welcher die Cherubim wie Bewohner einer höhern Welt von oben herabblickten, läßt R. nicht zugleich als Tapeten innerhalb des Gerüstes herunterhängen, sondern nach außen über die mit Gold überzogene Hohlwand gespannt sein. Wird dagegen eingewendet: die Teppiche seien zu fein gewesen, um außen über das Holzgestell gespannt zu werden, so darf wohl darauf hingewiesen werden, daß wenn dieselbe feine Leinwand fest genug war, um als Wand des Vorhofs allen Stürmen Widerstand zu leisten, sie es auch ertragen haben

werde, über die Holzwände gespannt zu werden, und von Haken, an denen doch die nach innen hangenden Teppiche befestigt sein mußten, im Text keine Rede ist. Ist befremdlich, daß so viel feine Kunstarbeit hinter der Wand versteckt, gleichsam verloren war, so müssen wir uns erinnern, daß eine Kunst, die ernstlich für ein Heiligthum arbeitet, sich nicht begnügt, nur schön zu machen, was in die Augen fällt, sondern die würdige Arbeit bis ins Verborgene hinein, auch wo sie nutzlos scheint, beharrlich zu Ende führt. Ueberdieß war ja die Wand, die inwendig unbedeckt blieb, an sich selbst nichts weniger, als unedel; vielmehr strahlte sie herrlich von reinem Gold. Der Verf. kann aber kein großes Gewicht darauf legen, wenn er bemerkt, weil der Text von der Art, wie die Cherubbilder vertheilt werden sollen, schweigt, so könnte vermuthet werden, es seien dieselben nur auf den Theilen der Teppiche angebracht worden, welche die Decke der Hütte bildeten, und nur die Einfassung von Palmen und Blumen habe sich über die Außenwände hinunter erstreckt.

Gegen das Giebeldach, welches schon Lamy und nun Neumann der Stiftshütte ex propriis geben, um ihr das jargähnliche Aussehen zu benehmen, kann man mit N. S. 18 einwenden, daß auch die Häuser im Morgenland und so besonders die ägyptischen Tempel flache Dächer haben. Aber auch die Größe des Heiligthums, die Spannung der Zeltdecken, wodurch sie in schrägem Abstand vom Holzgerüste sich zur Erde senkten, und der das Ganze umgebende Vorhof sind hier in Anschlag zu bringen.

Eine eingehende Betrachtung ist der dunkeln Stelle Ex. 26, 24 gewidmet. Keine der bisher vorgebrachten Erklärungen ist befriedigend und räumt die Schwierigkeiten

vollständig hinweg. Ein neuer Deutungsversuch, welcher zugleich die schwachen Seiten der frühern Erklärungen aufdeckt, ist daher immerhin dankenswerth. Er wird S. 30 f. vorgelegt. Der Verf. erläutert den Vers: die Eckbalken sollen wie Zwillingsbrüder neben den nächsten Balken der Langseiten stehen; mit andern Worten: daß die Stirn der Eckbalken mit der Außenwand der nächsten Balken der Langwände in gleicher Flucht fortlaufen solle. So sollen sie sein von unten auf (nämlich bis oben, was sich von selbst ergänzt), und zugleich neben dem, daß sie solche Zwillinge sind, sollen sie tammim sein, unverletzt ein jeder bis zu seiner Ecke, Kante. Wenn der Verf. hiezu bemerkt: es war das freilich bei allen Bohlen derselben Wand der Fall: man mochte beliebig zwei derselben herausgreifen, so standen sie eng verbunden wie Zwillinge neben einander und liefen in gleicher Flucht dahin, so hat er schon selbst auf den schwächsten Theil seiner Erklärung aufmerksam gemacht, denn es verstand sich wohl von selbst, daß die Eckbohlen in gleicher Flucht mit den nächsten Balken der Langwand stehen sollten. Daß die Balken aber Zwillingsbrüder in Bezug auf die nächststehenden der Langwände sein sollen, deutet der Text nirgends an.

Nicht nur von dem hintern Ende der zweiten Decke des h. Zeltes, der Ziegenhaardecke, wird angenommen, daß es nicht senkrecht herunterfiel, vielmehr zeltartig schräg von der Wand weg ausgespannt wurde, sondern auch von den beiden obern, der von Saffian und der Tachaschdecke, daß sie hinten und an den Seiten schräg ausgespannt waren, und so, wie auch Neumann annimmt, eine Art Halle oder Umgang um das Zelt herum gebildet wurde, worin die Geräthe aufbewahrt werden konnten, und vielleicht auch die

Wächter des Heiligthums während der Nacht sich aufhielten (1 Sam. 3, 3).

Man hat den biblischen Bericht über die Stiftshütte für unhistorisch, für eine spätere Schönmalerei eines heiligen Zeltes gehalten, das in Wirklichkeit viel geringer und ärmlicher gewesen sei, und bemerkte, wie S. 40 angedeutet wird, dabei nicht, daß die Sage sonst doch den entgegengesetzten Weg der dichterischen Darstellung geht, und der bis ins Einzelnste gehende Bericht nur auf Anschauung eines wirklich vorhandenen Heiligthums beruhen kann. Eine Schilderung, die so trocken und unerquicklich, so weitschweifig und doch so mangelhaft zu sein scheint jedem Leser, der es nur oben hin ansieht, eine Schilderung, die nichtsdestoweniger, wenn man sich mit Rechnen und Messen hineinarbeitet, ein so überraschendes Resultat ergibt, eine Schilderung, darin die kleinsten, scheinbar verlorenen Züge zusammenstimmen, darin sich die zerstreuten Einzelangaben zur schönsten Harmonie vereinigen, davon müssen wir sagen: so dichtet die Sage nimmermehr, das ist so durch und durch realisirbar, daß es nicht anders als historisch, daß es nur die Beschreibung eines wirklichen Gebäudes sein kann, und zwar eines höchst würdigen, dem Zweck vollkommen entsprechenden, das kein Baumeister sinnreicher auszudenken wußte, ein Unicum in der Kunstgeschichte. — Ist der betreffende Bericht ächt, so ist er kein geringes Zeugniß für die Aechtheit der ganzen Urkunde, von welcher er ein Glied bildet. Man hat aber eingewendet: es sei wenigstens eine so frühe Existenz der im Bericht geschilderten Hütte unwahrscheinlich; diese habe wohl nicht in der Wüste so verfertigt und durch die Wüste bis nach Palästina hinein transportirt werden können. Der Verf. verweist S. 42

hierüber auf Bähr und Hengstenberg, welche die fraglichen Bedenken glücklich gelöst haben, und nimmt als von vorn herein nicht wahrscheinlich an, daß eine Hütte, die erst nach der festen Niederlassung in Canaan wäre errichtet worden, gleichwohl noch als transportables Zelt construirt worden wäre, wogegen es wohl erklärlich, daß man aus der Zeit der Wanderungen das alte Heiligthum auch lange nachher noch beibehielt. Die Schwierigkeit des Transportes durch die Wüste ist ungebührlich vergrößert worden. R. nimmt nach einer selbstständig angestellten Berechnung an, daß für den Transport aller Theile der h. Hütte 28 Wagen erforderlich waren, und erinnert, daß die Israeliten aus einem Lande kamen, in welchem sie hatten lernen können, wie man die ungeheuersten Lasten beförderte und für solche Lasten auch die Wege bahnte. In Vergleich mit ägyptischen Obelisken und andern colossalen Monolithen war der Transport des abgebrochenen und in seine sehr zahlreichen Bestandtheile zerlegten h. Zeltes doch gewiß eine Kleinigkeit.

Ueber die symbolische Deutung der Maaß- und Zahlenverhältnisse, der Farben, Geräthe der Stiftshütte stellt H. R. S. 47 ff. nüchterne Grundsätze auf, welche sich von den hier wiederholt zur Geltung gebrachten Extremen fern halten. Wir mißbilligen mit ihm die Ansicht Philo's, welcher im heil. Zelt Sinnbilder der Elemente, Planeten und Zeichen des Thierkreises fand und alles einer Deutung unterwarf, die allenfalls bei dem Tempel einer heidnischen Naturreligion anwendbar sein mag. Dennoch folgten Philo hierin viele Kirchenväter und Rabbinen. Noch geschmackloser war die von der ältern protestantischen Theologie auf die Bahn gebrachte Allegorisirung. Man deutete jedes einzelne Stück der Hütte als direktes Vorbild auf Christus,

suchte am Heiland alle die Eigenschaften zu entdecken, die sich mit der viereckigen Gestalt des Altars, mit seinen Hörnern, mit dem Stoff und den Farben der vier Decken vergleichen ließen. Dawider trat später eine strohnüchterne Rückwirkung auf, welche die Stiftshütte zu einem Nachbild vornehmer menschlicher Wohnungen, etwa arabischer Emirzelte herabsetzte, im Gebrauch des Weihrauchs nur das Mittel sah, die Fliegen vom Opferfleisch fern zu halten, in der Wahl der weißen Leinwand zu Priesterkleidern die Berechnung, daß sie sich am leichtesten waschen lassen. Die offenbare Bedeutsamkeit vieler Zahlen und Maaßverhältnisse im Bau des heil. Zeltes konnte aber durch diese flache Anschauung um so weniger verdunkelt werden, als auch das heidnische Alterthum vielfach hierin mit dem Alt. Test. zusammenstimmt. Der Verf. schließt sich nun in der Deutung des Einzelnen an Bähr an, ohne jedoch so weit wie dieser zu gehen. Er findet darin einen Widerspruch mit dem Wesen des Symbols, wenn man es unternimmt, die Eindrücke, die es hervorruft, in eine ganze Reihe entwickelter Gedanken zu übersetzen. Die Musiker reden von musikalischen Gedanken, protestiren aber entschieden gegen die Uebertragung derselben in Gedanken nach der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes und ebenso scheint es eine ungehörige Uebertreibung der Symbolik zu sein, wenn die Grundeindrücke, welche die Zahlenverhältnisse des Baues, die Farben und Metalle desselben wecken, in eine Reihe dogmatischer Sätze übertragen werden. Es ist gleich willkürlich, die Bedeutsamkeit der Zeichensprache völlig abzulehnen, wie die Deutung derselben dahin zu übertreiben, daß der Unterschied zwischen Symbol und Lehrsatz so viel als verschwindet. Dieß rächt sich dann erst noch durch Willkürlichkeiten. Man

beweist, warum bestimmte Haken nothwendig von nichts anderem als von Erz sein mußten; man würde die gleiche Nothwendigkeit für das Silber erhärten, wenn dieses im Text vorgeschrieben wäre.

Wenn aber auch nicht jedes einzelne Stück am heil. Zelte in seinen Formen und Farben ohne Weiteres eine Vorbedeutung auf Christus ist, so ist doch die Hütte im Ganzen eine solche und weist über sich hinaus auf die Zukunft der vollendeten Offenbarung. Ist nach apostolischer Erklärung der alttestamentliche Cultus überhaupt eine schattenhafte Vorbildung künftiger Güter (Col. 2, 17. Hebr. 10, 1.), so muß neben der Bedeutsamkeit der Stiftshütte für ihre Zeit dieselbe auch in dieser typischen Beziehung aufgefaßt werden. Darauf hin angesehen trägt sie fast durchgängig den Charakter des Unvollendeten, der nur vorbereiteten oder halb vollendeten Herrlichkeit.

Himpel.

Erklärung.

Die für das gegenwärtige Heft in Aussicht gestellte Abhandlung über Wissenschaft und Glauben kann eingetretener Verhinderungen wegen erst im nächsten erscheinen.

Kuhn.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundvierzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1864.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

Die Wissenschaft und der Glaube mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage.

Schlußwort an die hist.-pol. Blätter.

Von Professor Dr. **Kuhn**.

Schwerlich dürfte Jemand den Muth haben, der Religion oder der Wissenschaft die Berechtigung von vornherein und principiell abzusprechen; aber es kann leicht geschehen, daß bewußt oder unbewußt im (vermeintlichen) Interesse der Religion über die Religion hinausgegangen und von Seiten der Wissenschaft eine den Glauben principiell ausschließende Stellung eingenommen oder ein Conflict mit einzelnen Wahrheiten desselben hervorgerufen wird.

In jener Richtung wurde vor mehreren Jahren von bekannter Seite her die Parole der Christianisirung der Wissenschaft im Sinne unbeschränkter Unterordnung derselben unter den Glauben ausgegeben [1]), und das nachge-

1) Wir meinen den bekannten Satz, philosophiam esse theologiae ancillam, den der verstorbene Prof. Clemens in Münster „wieder zum Eckstein in dem Gebäude der christlichen Wissenschaft" zu machen gedachte.

folgte katholische Universitätsproject ist, wenigstens wenn es im Sinne seines in den hist.-polit. Blättern aufgetretenen Vertheidigers verstanden wird, nichts anderes als die eminent practische Verwerthung jenes theoretischen Princips.

Man hat dafür die Autorität des katholischen Dogmas und den Vorgang der Scholastik in Anspruch genommen. Ob mit Recht, dieß soll im Folgenden erläutert werden [1]).

Um die Theologie, d. i. die göttlich geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre als dialectisch-speculative Wissenschaft herzustellen, nahmen die großen, epochemachenden Scholastiker die Philosophie in Anspruch. Was bezüglich Gottes und der göttlichen Dinge die Wahrheit sei, das allerdings wollten sie nicht von ihr erfahren oder durch sie erst feststellen, das sagte und verbürgte ihnen der überlieferte kirchliche Glaube. Um aber die Glaubenswahrheit auf ihren wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen und den nach (wissenschaftlicher) Erkenntniß strebenden gläubigen Geist (fides quaerens intellectum) zu befriedigen oder, was dasselbe ist, sich selbst und Andern von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben, dazu sollte ihnen die Philosophie behülflich sein. Daher bezeichneten sie dieselbe, einem schon von den Vätern, von Aristoteles und Philo, gebrauchten Bilde folgend [2]),

---

1) Wir verweisen zugleich auf unsere frühern Erörterungen: Einleitung in die Dogmatik §. 16 d. 2. Aufl. Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift. Tübingen 1860. Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre (in der theol. Q.-Schr. 1862. 4tes und 1863. 1tes Heft). Ferner: Die hist.-pol. Blätter über eine freie katholische Universität. Eine Antikritik. Tübingen 1863. Das Natürliche und Uebernatürliche. Antwort auf die fortgesetzten Angriffe der hist.-pol. Blätter. Tübingen 1864.

2) Einleitung in die Dogmatik. S. 254, 269 ff.

als Dienerin der Theologie oder des Glaubens. Steht ja doch im Gebiete der Theologie die Entscheidung über das, was das Höchste und die Hauptsache ist, die Wahrheit nämlich, lediglich bei dem Glauben, nach dessen Willen und Dictat die Philosophie insoferne sich schlechthin zu richten hat, als eben sein Inhalt und nichts anderes zur wissenden Erkenntniß durch sie erhoben werden soll. Daß es unabhängig vom Glauben eine wahre und sichere Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge durch bloße Vernunft gebe, ist dabei die stillschweigende Voraussetzung; und soll die Philosophie den Dienst leisten, der von ihr erwartet wird, und also namentlich die Gegner des Glaubens zum Stillschweigen bringen, so muß sie unabhängig vom Glauben ihre eigene Aufgabe zu lösen im Stande sein. Das liegt in der Natur der Sache. Würde sie nur unter Voraussetzung des Glaubens eine sichere Erkenntniß von den Vernunftwahrheiten erzielen können, so würde man sich, indem man eine solche Erkenntniß dieser letzteren auf die göttlich geoffenbarten Wahrheiten anwendet, in einem Cirkel bewegen, und die darauf gebaute Wissenschaft des Glaubens (Theologie) könnte weder dem Gläubigen selbst eine wirkliche und wahre Befriedigung gewähren, noch auch dem Gegner des Glaubens irgendwie imponiren. Wenn man also heutzutage sich auf die Scholastik beruft, um den Satz zu beglaubigen, alle Wissenschaft, insbesondere die Philosophie müße sich nach der Norm des Glaubens richten, um eine wahre und sichere Erkenntniß von den Dingen zu erzielen; so hat man ihr einen Gedanken unterstellt, gegen den ihre ganze Theologie thatsächlich Protest einlegt. Ist doch selbst in jenem Gleichniß, das zu diesem Mißverständniß Anlaß gegeben hat, der Gedanke

ganz ausdrücklich abgewiesen, als sei die Philosophie eine Tochter des Glaubens. Sie wird vielmehr als eine von außen in den Dienst des Glaubens berufene Magd desselben bezeichnet, die ihre eigene Tüchtigkeit und ihr Geschick für die geforderte Dienstleistung der Herrin zubringt.

Seit Albertus M. und Thomas trat die Scholastik, wie bekannt, in die Schule des Aristoteles. Seine Philosophie, eine in allen ihren Theilen von dem Einfluß des Christenthums unabhängig zu Stande gekommene Erkenntniß der Dinge aus bloßer Vernunft, nahm sie zu dem bezeichneten Zwecke in den Dienst des Glaubens. In Aristoteles verehrten die Scholastiker den philosophischen Meister, den tauglichsten Gehülfen für ihren Zweck.

Sicherlich aber würde man sie gänzlich mißverstehen, wollte man ihnen die Meinung unterstellen, als ob dem Aristoteles wie einer eigentlichen positiven Auctorität zu folgen sei. Hatte der gefeierte Meister sein philosophisches System selbst keineswegs auf irgend eine positive Auctorität außer der menschlichen Vernunft gebaut, so waren sie sich wohl bewußt, daß ihm folgen nur der Leitung der menschlichen Vernunft folgen heißen könne, folglich das von ihm annehmen, was Jeder durch eigene Vernunftforschung zu finden im Stande ist. Die Herbeiziehung des Aristoteles war nichts anderes, als ein abgekürztes Verfahren, dessen man sich bediente, und dem die Ueberzeugung zu Grunde lag, daß die Lehre desselben im Großen und Ganzen mit der gesunden Vernunft und also auch mit dem Glauben harmonire, und daß sie wegen ihrer größern formellen und systematischen Durchbildung den Vorzug vor jeder andern Philosophie für den Theologen verdiene.

Somit war es keineswegs ein principieller Abfall von dem Geiste der Scholastik, wenn mit dem Anbruch der Neuzeit die Hegemonie des Aristoteles fallen gelassen und die Philosophie des Platon in den Vordergrund gestellt wurde. Es war ein solcher auch nicht, wenn im Fortgang der geistigen Bewegung nicht bloß in der Philosophie, sondern mehr noch in den übrigen weltlichen Wissenschaften auf jede Führerschaft verzichtet und der Anfang gemacht würde, das ganze Feld derselben nach allen Seiten in durchaus selbstständiger Weise zu cultiviren.

Bekanntlich warfen sich die Reformatoren und vor allen Luther als Gegner des „blind heidnischen Aristoteles" auf. Sie sahen im christlichen Glauben alle Wahrheit beschlossen und meinten, daß außer demselben nur Finsterniß und Irrthum sei. Damit traten sie nicht nur der Scholastik, sondern auch der in folgerichtiger Entwicklung aus ihr hervorgegangenen geistigen Bewegung überhaupt entgegen. Aber die Reformation hat diese Bewegung nicht aufgehalten, geschweige rückgängig gemacht, sondern dieselbe vielmehr beschleunigt und zu ihrer Ueberstürzung den Grund gelegt. Einerseits sah man in der Bibel alle Wahrheit niedergelegt und wollte von einer Erkenntniß der Wahrheit durch bloße Vernunft nichts wissen, andererseits sanctionirte man unter Verwerfung der Traditon und kirchlichen Auctorität das Princip der subjectiven Auslegung der Bibel. Damit war ein absoluter Subjectivismus begünstigt, der sich in allen, auch den höchsten und gemeinsamen Angelegenheiten über jede Auctoritat hinwegsetzt.

So entstand jene „freie", aller Schranken sich entledigende Wissenschaft selbst auf dem Gebiete des Glau-

dens [1]), gegen die eine Reaction eben so berechtigt, als nothwendig erscheint.

Man muß sich ins Gedächtniß zurückrufen, wie Luther gleich beim Beginn seines Reformationswerkes gegen die Philosophie sich erhob und in consequenter Verfolgung seines Grundgedankens eine radicale Umwandlung nicht nur des theologischen Studiums, wie es in den mittelalterlichen Schulen eingerichtet war (das Studium des „blindheidnischen Aristoteles" war Vorschule für die Theologie), sondern der Universität überhaupt dringend forderte. Die Aristotelischen Schriften sollten daraus verbannt, ja gänzlich abgeschafft werden — nicht etwa als veraltet und dem Standpunkt der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht mehr genügend, sondern weil seiner Meinung nach alle Lehre und Wissenschaft auf das Wort Gottes allein zu stellen sei, außer dem es „weder in natürlichen noch geistlichen Dingen" Wahrheit gibt [2]).

1) Die neueste Illustration derselben bietet der Erlaß des Badenschen Evangelischen Kirchenraths vom 17. August d. J.

2) „Die Universitäten dorften auch wohl einer guten starken Reformation; ich muß es sagen, es verdrieß, wem es will. Ist doch Alles, was das Papstthum hat eingesetzt und ordinirt, nur gericht auf Sünd und Irrthum zu mehren. Was sein die Universitäten, wo sie nit anders, dann bisher verordnet, denn wie das (2) Buch Maccabäorum sagt: gymnasia Epheborum et Graecae gloriae, darinnen ein frei Leben gefuhret, wenig in der heil. Schrift und christlicher Glaub gelehret wird, und allein der blind heidnische Meister Aristoteles regiert, auch weiter den Christus? Hie wäre nu mein Rath, daß die Bücher Aristotelis Physicorum, Metaphysicae, de Anima, Ethicorum, wilchs bisher die besten gehalten, ganz wurden abgethan mit allen andern, die von natürlichen Dingen sich rühmen, so doch nichts darin (wahres) mag gelehrt werden, weder von natürlichen, noch geistlichen Dingen; dazu seine Meinung niemand bisher verstanden und mit unnützer Arbeit, Studieren und Kost soviel edler Zeit und Seelen umbsonst bela-

Diesen Satz hielten die lutherischen Theologen in treuer Gläubigkeit fest, und es beirrte sie nicht im mindesten, wenn ihnen katholischerseits, z. B. bezüglich ihrer Rechtfertigungslehre, Widerspruch mit der Vernunft- und Philosophie vorgeworfen wurde [1]). Waren sie doch der Ueberzeugung, daß es außer und unabhängig vom Glauben nur subjective Meinungen, aber keine objectiv Wahres erkennende Vernunft gebe. Die natürliche Vernunft hat kein wahres Urtheil hinsichtlich Gottes und der göttlichen Dinge: ohne Glauben lästert sie Gott, sagt Luther [2]). Wahrheit, meint er, finde sich nur in dem Worte Gottes, in der heil. Schrift. Von demselben Gedanken geht auch Melanchthon aus. Er rügt die Schriftauslegung der Väter und der Schola-

---

den gewesen sein. — Darumb ichs acht, daß kein päbstlicher noch kaiserlicher Werk mocht geschehen, dann eine gute Reformation der Universitäten; wiederum kein teuflischer ärger Wesen, denn unreformirte Universitäten.“ Luther, an den christlichen Adel deutscher Nation. E. Ausg. XXI. S. 344.

1) In seinem Examen concilii Trident. (P. I. p. 266 ed. Francf.) bemerkt Chemnitz, die Katholiken wüßten gegen die Lehre von der (äußerlichen) Zurechnung der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben kein anderes Argument vorzubringen, nisi quod opponunt absurditatem ex Physica et Ethica. Quid vero — fährt er fort — haec argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina justificationis relicta Evangelii luce quaerere sententiam quae conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus aut certe legalibus sententiis de justificatione? Evangelium vero pronuntiat esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus saeculi cognovit. Ideo cum habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta, non est curandum, etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam. Also das Geheimniß des Glaubens braucht den Widerspruch mit der Vernunft und Philosophie nicht zu scheuen: ein absurder Satz, wofern nicht angenommen wird, daß es außer dem Glauben eine Wahrheit erkennende Vernunft und Philosophie überhaupt nicht gebe.

2) W.W. XXII. S. 764.

stiker, weil sie auf dem Grundsatz beruhe, daß in der heil. Schrift nichts gelehrt (von Gott übernatürlich geoffenbart) sein könne, was der natürlichen Vernunft widerspreche. Ganz im Gegentheil sieht er darin, daß eine Lehre, wie z. B. die von der Unfreiheit des menschlichen Willens, prorsus a philosophia et humana ratione dissentirt, vielmehr ein indirectes Zeugniß ihrer göttlichen Wahrheit [1]).

Die Reformatoren erklärten sich gerade deßhalb mit so großer Bitterkeit gegen die Scholastiker, weil sie sahen, daß deren Theologie auf jenen Grundsatz gebaut, daß von ihnen die natürliche Vernunft als eine Quelle der Wahrheit und ihrer Erkenntniß anerkannt und in diesem Sinne Aristoteles in die Theologie mit der Auctoritat der natürlichen Vernunft eingeführt war, daß sie mit einem Worte dem Grundsatze huldigten, die geoffenbarte Wahrheit dürfe der Vernunft, die Theologie der Philosophie nicht widersprechen. „Die Sorbonne," sagt Luther, „die Mutter aller Irrthümer und Ketzereien, hat eine recht schändliche Lehre von sich gegeben, da sie geschrieben, daß dasjenige, was in der Theologie wahr ist, auch in der Philosophie wahr sei [2]).

Die Reformatoren hielten also die Scholastiker für Rationalisten und Pelagianer, denen es an dem rechten Sinn für den Glauben und das Uebernatürliche gebreche [3]).

---

1) S. unsere Dogmatik, Einl. S. 472. 2. Aufl.

2) Dogm. Einl. a. a. O. und S. 231.

3) Es wird darüber geklagt, daß man die Wissenschaft auf den Standpunkt der Scholastik zurückdrängen wolle, gleich als ob sie ihren Abschluß in der Scholastik gefunden habe. Allein die Geltung, welche die Scholastik dem Aristoteles gewährte, ist ein leuchtendes Zeugniß dafür, daß gerade sie eine von dem positiven Glauben unabhängige Wissenschaft der natürlichen und göttlichen Dinge aus bloßer Vernunft

Jener Ausspruch der Sorbonne, meinte Luther [1]), laufe auf den Satz hinaus: „man müsse die Glaubenswahrheiten unter das Joch der menschlichen Vernunft gefangen nehmen," da doch vielmehr umgekehrt die menschliche Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen sei, wie der Apostel sagt. Ob es Mißverständniß oder bewußte Tactik seiner Polemik war, lassen wir ununtersucht; aber eine schiefe und falsche Beurtheilung des katholisch-theologischen Standpunktes der Scholastiker werden die Leser mit uns in jenem Einwand unschwer erkennen. Denn es ist ein großer, ein principieller Unterschied, ob ich sage: der christliche Glaube ist deshalb wahr, weil er mit der Vernunft übereinstimmt, oder aber: weil er wahr ist, stimmt er mit der Vernunft überein. Diesen Unterschied hat Luther übersehen. Die Scholastiker waren weit entfernt, die selbstständige Wahrheit und Gewißheit des christlichen Glaubens zu bestreiten und ihn unter das Joch der Vernunft gefangen zu nehmen. Weil sie aber davon ausgingen, daß die natürliche Vernunft das Vermögen sei, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen, und mit dem katholischen Dogma lehrten, daß ihr Licht durch die Sünde nicht völlig erloschen sei; so verstanden sie auch jenes Wort des Apostels nicht in dem einseitigen, irrationalistischen Sinne der Reformatoren.

Geht man von dem Satze aus: „es kann nur eine

---

unweigerlich anerkannte, und dieß muß die Freunde der fortschreitenden Wissenschaft beruhigen. Denn mit solchem Anerkenntniß ist das, was sie wollen, gewissermaßen von selbst zugestanden, da heutzutage wohl schwerlich Jemand sich finden dürfte, der die menschliche Vernunft-Erkenntniß mit Aristoteles für abgeschlossen erklären wollte.

1) W. W. X. S. 1396.

Wahrheit geben und einen Wahrheitsgrund" [1]), und findet

1) Es ist dieß der Grundsatz unseres Gegners in den hist.-pol. Blättern, aus welchem er den Schluß zieht, daß die Philosophie in dem Dogma der Kirche „die höchste, endgültig entscheidende Norm auch für ihre eigene, rein natürliche Vernunftarbeit" anzuerkennen habe. (Hist.-pol. Bl. Bd. 51. S. 918 f. Vergl. unsere Antikritik S. 57.) Der Satz hängt mit seiner Lehre von der wesentlichen Ergänzung des Natürlichen (der menschlichen Vernunft) durch das Uebernatürliche (die göttliche Offenbarung) aufs innigste zusammen. Die menschliche Vernunft ist für sich allein noch nichts, erst durch jene Ergänzung ist sie wirkliches Wahrheitsprincip; daher ist es auch unzuläßlich, „die Philosophie auf sich allein zu stellen (a. a. O. S. 900). Es gibt nur eine Wahrheit, die göttlich geoffenbarte nämlich, in welcher die Vernunft-Wahrheit als Moment aufgenommen ist. Diesen Satz haben wir als eine nagelneue Lehre bezeichnet, welche die Kirche und die kirchlichen Theologen nicht kennen, und in letzterer Beziehung auf Thomas contr. gent. I. c. 3—9 verwiesen. In Erwiederung hierauf sagt der Ung. (hist.-pol. Bl. Bd. 53. S. 204): Wir hätten entschiedenes Unglück mit unsern Citationen aus Thomas; denn Thomas sage ausdrücklich, daß die veritas diviarum nicht ex parte dei (qui est una et simplex veritas), sondern ex parte cognitionis nostrae (quae ad divina cognoscenda diversimode se habet) zwiefach (duplex) sei. Sonach „gibt es nur eine Wahrheit und nur einen Wahrheits-Grund, weil es eben nur einen Gott gibt." Aber in diesem Sinne ist der Satz von ihm nicht gebraucht und von uns nicht bestritten. Er muß Angesichts der Lehre des heil. Thomas selbst zugestehen, daß die „Erkenntnißweise dieser einen Wahrheit, d. h. Gottes, eine zweifache ist, eine natürliche und eine übernatürliche," und daß es mit jener die Philosophie zu thun hat, mit dieser die Theologie. Die Frage ist sonach lediglich diese: ob eine natürliche Gotteserkenntniß für sich, unabhängig von der übernatürlichen bestehe, oder ob jene der „Ergänzung" durch diese bedürfe, um als wahre Erkenntniß sich zu realisiren, ob sonach die Philosophie für sich selbst bestehe, oder ob sie nur unter der Leitung der Theologie, unter Anerkennung und im beständigen Hinblick auf den Inhalt des „christlichen Dogmas" ihre Aufgabe zu lösen im Stande sei. Das letztere behauptet der Ung. durchgehends und so auch hier (S. 205) wieder, und in diesem Sinne spricht er den Satz aus, daß es nur eine Wahrheit geben könne und einen Wahrheitsgrund. Das aber ist entschieden nicht die Lehre des heil. Thomas und der Kirche.

man den einen Wahrheitsgrund in der übernatürlichen Offenbarung und die eine Wahrheit in dem positiven Glauben, so ist es ganz consequent, auf die Verbannung des „blindheidnischen Meisters Aristoteles" anzutragen und eine wesentliche Umgestaltung des theologischen und wissenschaftlichen Unterrichts überhaupt zu fordern. Anerkennt man hingegen vor und außer der übernatürlichen Offenbarung eine natürliche als für sich bestehenden Wahrheitsgrund, und vor und außer dem positiven Glauben die natürliche Vernunft als für sich bestehendes Erkenntnißprincip der natürlichen Wahrheiten; so wird man in Erwägung, daß Wahrheit und Wahrheit sich nicht widersprechen, den Satz der Sorbonne gerechtfertigt finden und die Forderung der Uebereinstimmung von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie als eine zweiseitige anerkennen müssen [1]).

Wie die Vernunft mit dem Glauben, so muß andererseits auch der Glaube mit der Vernunft übereinstimmen. Oder hat vielleicht Melanchthon mit seinem obigen Ausspruche recht, und unsere Theologen unrecht, wenn sie die protestantische Rechtfertigungslehre unter anderm auch aus dem Grunde ihrer Nichtübereinstimmung mit der Vernunft bekämpfen? Dann allerdings hätten sie unrecht und jener recht — aber auch nur dann — wenn es wahr wäre, daß es eine gesunde, natürliche Vernunft überall nicht mehr gibt, daß ihr Licht durch die Sünde nicht bloß ge-

1) Was unser Gegner beständig übersieht oder geflissentlich ignorirt. Er argumentirt einseitig aus dem Satze: Wahre Philosophie kann nur diejenige sein, welche in Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung steht (Hist.-pol. Bl. Bd. 53, S. 206), und deshalb sind auch seine Conclusionen nothwendig einseitig.

trübt, sondern völlig erloschen ist. Davon lehrt aber das katholische Dogma das gerade Gegentheil. Nach demselben, dogmatisch fixirten Princip müssen wir auch unsern Glauben darauf ansehen lassen, ob er mit der Vernunft harmonire, und sind wir gehalten, Einwendungen, die vom Standpunkte der Vernunft oder der Philosophie dagegen erhoben werden, auf demselben Wege, also durch Vernunftgründe oder philosophisch zurückzuweisen, ungeachtet wir zum Voraus von ihrer Grundlosigkeit überzeugt, oder was dasselbe, der Wahrheit, d. h. hier Vernünftigkeit, unseres Glaubens gewiß sind. Wir müssen von unserem Glauben Rechenschaft geben, wo sie gefordert wird, und das geschieht in der Wissenschaft. Thomas bezeichnet ihre Aufgabe deshalb auch ausdrücklich dahin: veritatem, quam fides catholica profitetur, manifestare, errores eliminando contrarios (contr. gentil. I. cap. 2, dazu cap. 7 und 9). Aber auch abgesehen davon, daß wir dem Gegner nicht verwehren können, an unsern Glauben den Maßstab anzulegen, mit dem wir selbst den seinigen messen, sowie ferner davon, daß es Ungläubige gibt, deren Einwürfe lediglich durch Vernunftgründe beseitigt werden können (Thomas, l. c. cap. 2 sub fin.); ist es für uns selbst Bedürfniß, uns Rechenschaft von unserem Glauben zu geben, sowie wir auf denselben reflectiren, über seinen Ursprung und Inhalt und über die Motive unseres Fürwahrhaltens nachdenken. Und worin anders könnte diese Rechenschaft bestehen, als in der Erkenntniß seiner Vernunftmäßigkeit? Denn das ist ja eine dogmatische Bestimmung desselben, daß von ihm die Vernunftwahrheit vorausgesetzt und als Moment in ihm enthalten ist, kurz, daß er in einem einheitlichen, harmonischen Verhältniß zur menschlichen Vernunfterkenntniß steht. Soll

ich also von solchem Glauben mir Rechenschaft geben, so muß ich mir von der Wahrheit der gedachten Bestimmung oder Eigenschaft desselben Rechenschaft geben, folglich der Gründe bewußt werden, durch die sie verificirt wird, mithin erkennen, daß er der Vernunft nicht widerspricht, sondern mit ihr harmonirt[1]).

---

1) Unser Gegner confundirt Glauben und Wissen, den Standpunkt der unmittelbaren und unbefangenen Gläubigkeit und den der Reflexion und Wissenschaft. Diese Confusion gibt ihm die Handhabe, unsere Lehre vom Glauben mit allerlei Vorwürfen zu überschütten. (S. hist.-pol. Blätter Bd. 53. S. 402 f. 407 f.) Sie fallen in sich selbst zusammen, sowie man auf die nicht zu umgehende und von uns beständig zu Grunde gelegte Unterscheidung von Glauben nnd Wissen achten will.

Derselbe Gegner nimmt uns auch noch wegen unseres Begriffs der Glaubenswissenschaft in Anspruch (a. a. O. S. 405 f.). Wenn wir in Uebereinstimmung mit der ganzen Scholastik lehren, die Erkenntniß des Glaubensinhaltes geschehe durch Anwendung der Vernunfterkenntniß auf ihn, so bestreitet er, daß die philosophirende Vernunft das Mittel sei, die Glaubenswahrheiten „wissenschaftlich zu erkennen". Dieselbe reiche, wendet er ein, „nur bis zur Aufdeckung gewisser Beziehungen zwischen den auf natürliche Weise erkennbaren Wahrheiten und den christlichen Glaubenslehren". Aber welches sind denn nun diese gewissen Beziehungen? Die Vernunft, sagt er (a. a. O. S. 406 A.), könne von ihren eigenen Principien aus die Congruenz des Dogma, d. h. seine Uebereinstimmung mit den reinen Vernunftwahrheiten zur Anerkennung bringen. Aber gerade das, nicht mehr und nichts anderes, meinen auch wir. Wo steckt nun der Gegensatz? Es sei das, sagt der Ung., kein „Begreifen" des Glaubensinhalts — wie ich es nenne — kein Erkennen seiner innern Wahrheit, sondern bloß seiner Glaubwürdigkeit. Das hängt damit zusammen, daß er als Bedingung des übernatürlichen Glaubens ein durch Reflexion und wissenschaftliches Verfahren erzieltes „evidentes Urtheil" über seine Glaubwürdigkeit fordert, wohingegen wir an dem Satze festhalten: fides procedit intellectum, unter dem intellectus fidei aber nicht ein völliges Begreifen, sondern nur ein einigermaßen Erkennen der Glaubenswahrheit verstehen.

So unzweideutig aber das katholisch-kirchliche Glaubensbewußtsein das Recht der Vernunft und des menschlichen Geistes überhaupt anerkennt, so entschieden muß es vor allem sein eigenes Recht, d. h. seine eigene, unabhängig von der Vernunft für sich bestehende und beglaubigte Wahrheit behaupten, und folglich alles für unwahr erklären, was von jener Seite im Widerspruch mit dem Glauben aufgestellt werden will. Beide Sätze, und nicht etwa ausschließlich nur den letztern, hat die kirchliche Auctorität noch ganz kürzlich uns eingeschärft. Wenn der heil. Vater in seinem Schreiben vom 11. Dez. 1862 unumwunden ausspricht, daß die Philosophie und die übrigen weltlichen Wissenschaften das Recht haben, sich nach ihren eigenen Principien und ihrer eigenen Methode aufzubauen, und alles, was sich durch dieselben nicht bewähren läßt, als ihnen f r e m d a r t i g von sich auszuschließen [1]); so erinnert er sofort mit demselben Nachdruck an die Schranken der menschlichen Vernunft, und macht auf den Unterschied der justa philosophiae libertas von der effrenata licentia derselben aufmerksam. Nunquam — sagt das Schreiben in dieser Beziehung — non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, a u t aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et ecclesia docet, a u t aliquid ex eisdem in dubium vocare propterea quod non intelligit.

---

1) Was natürlich nicht so viel heißen kann: als nicht daseiend oder unwahr zu verwerfen. Denn das wäre eine offenbare Ueberschreitung ihrer Grenzen, die Anmaßung der Vernunft, das alleinige Prinzip der Wahrheit und ihrer sichern Erkenntniß zu sein, kurz, der absolute Rationalismus. Diesen verwirft der Papst ebenso, wie sein diametrales Gegentheil, den Irrationalismus oder überspannten Supernaturalismus; wie sich denn das katholisch-kirchliche Dogma stets gleichmäßig vor beiden Extremen gehütet hat.

Der erste Satz betont gegenüber der Vernunft und Philosophie die selbstständige Wahrheit und Gewißheit des Glaubens und erklärt eine philosophische Lehre für falsch, die im Widerspruche mit dem Glauben steht [1]. Auf diesem Satze muß die Kirche beharren, wofern sie nicht an ihrem eigenen Glauben zweifeln oder dessen Wahrheit von der Prüfung der Vernunft und Philosophie abhängig machen und denselben unter das Joch der Vernunft gefangen nehmen soll. Aber man darf diesen Satz nicht so verstehen, als ob Vernunft und Philosophie dem Glauben gegenüber gleichsam selbst- und rechtlos wären. Eine philosophische Lehre, die dem wahren Glauben widerspricht, ist zugleich und zunächst eine solche, welche der gesunden Vernunft oder der Philosophie widerspricht. Daraus folgt nun freilich nicht, daß die kirchliche Autorität nur etwa gegen den Philosophen, nicht aber auch gegen die Philosophie einzuschreiten das Recht habe, und der Philosophie es überlassen müsse, sich selbst zu corrigiren; oder daß sie die Pflicht habe, ihr Urtheil gegen einen Philosophen oder einen philosophischen Satz auch philosophisch zu begründen. Aber das allerdings folgt aus jenem Satze, daß auf dem Standpunct der Wissenschaft es nicht genügen kann, eine philosophische Lehre blos theologisch zu richten, und daß der Theologe seinen Beruf mißkennt, wenn er, dessen nicht achtend, sich die Stellung der kirchlichen Auctorität vindicirt. Der zweite der obigen Sätze verwirft speciell den Widerspruch gegen den Glauben oder einen einzelnen Artikel des Glaubens auf Grund der Unbegreiflichkeit des-

1) Es ist dieß, wie man sieht, wesentlich dasselbe, was die Sorbonne ausgesprochen hat, daß das, was in der Theologie wahr ist, auch in der Philosophie wahr sei.

selben für die Vernunft. Begreiflich. Denn der Glaube ist ja vermöge seines Ursprungs aus übernatürlicher Offenbarung übervernünftig und daher für die Vernunft nothwendig unbegreiflich. Aber daraus, daß der Glaube keine Vernunftwahrheit ist, folgt nicht, daß er außer allem Verhältniß zur Vernunft stehe, und daß man, um zu glauben, seiner Vernunft entsagen und sie verneinen müsse. Ist doch der Glaube keine blinde und nothwendige Unterwerfung der Vernunft unter die Auctorität der Offenbarung, sondern ein obsequium rationabile et liberum.

Nach dem katholisch-kirchlichen Dogma gibt es also, um das Bisherige kurz zu recapituliren, einen doppelten Wahrheitsgrund, nämlich die natürliche und die übernatürliche Offenbarung Gottes, und eine doppelte Wahrheit, die Vernunft- und die Glaubenswahrheit, die eben darum nothwendig mit einander harmoniren. In diesem Verhältnisse ist durch den Sündenfall eine wesentliche Aenderung nicht eingetreten; denn obwohl in dessen Folge die Vernunft geschwächt ist, so ist sie doch nicht vernichtet, obwohl ihr Licht getrübt ist, so ist es doch nicht erloschen. Auch jetzt noch ist sie daher im Stande und berufen, von sich aus Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen, und somit erfolgreich an der Aufgabe der Philosophie zu arbeiten; davon gar nicht zu reden, daß die Erkenntniß der natürlichen und sinnenfälligen Dinge, ihrer Erscheinungen und Gesetze (die Aufgabe der Naturwissenschaften) dem natürlichen Menschengeiste um so weniger entrückt sein kann, je weniger sie die Thätigkeit der Vernunft als solcher (in ihrem Zusammenhang mit dem Gewissen und dem sittlichen Willen) in Anspruch nimmt. Vom Standpunct des katholischen Dogma's also ist überall kein Grund gegeben, die radicalen

Forderungen zu erheben oder zu unterstützen, welche Luther zu Ungunsten des Aristoteles, d. i. der Philosophie sowie der weltlichen Wissenschaften überhaupt und des Universitätsunterrichtes in denselben geltend gemacht hat, im Gegentheil müssen wir im Namen unseres Glaubens dagegen protestiren.

Bezüglich der vorstehend entwickelten allgemeinen Sätze dürfen wir nicht fürchten, auf ernstlichen Widerspruch von katholisch-theologischer Seite zu stoßen. Die Schwierigkeiten beginnen erst mit der concreten Auffassung und practischen Anwendung derselben.

Wenn wir sagen: Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie können an sich, in ihrer reinen Objectivität verwirklicht gedacht, nicht im Widerspruch mit einander stehen, sondern nur zusammenstimmen und zusammengehen: so ist das ein weit über die thatsächliche Wirklichkeit hinausgehender, idealer Standpunct der Beobachtung. Die rein objective Vernunft und Vernunftwissenschaft ist ein idealer Gedanke, dem keine Wirklichkeit vollkommen congruirt. Die wirkliche Vernunft ist die subjective Vernunft, und die Philosophie — um zunächst nur von ihr zu reden — ist ihr Werk oder Product. Die wirkliche Philosophie ist die des Platon, Aristoteles und wie sie alle heißen, die sich durch ihr Philosophiren einen Namen erworben haben; die Philosophie ist ein Ideal. Allerdings participirt die subjective Vernunft an der objectiven Wahrheit — sonst wäre sie nur ein Irrlicht und alles Vernunftforschen ein Irrlichteliren; und weil sie in der Wahrheit steht, ist sie auch im Stande, das objectiv Wahre zu erkennen, das allgemein Gültige zu allgemeiner Geltung zu bringen. Und das eben erstrebt der menschliche Geist, wenn er den Weg der Wissenschaft betritt.

Er will das Zufällige und Subjective in allem Erkennen eliminiren und zu dem nothwendig und objectiv Wahren vordringen. Aber auf Vollkommenheit, beziehungsweise Irrthumslosigkeit hat keine Wissenschaft auf keiner Stufe ihrer Ausbildung Anspruch zu machen, davon gar nicht zu reden, daß sie nicht einmal stetig fortschreiten, sondern zeitweise ganz falsche Richtungen einschlagen, und manche, wie namentlich die Philosophie, noch nicht über die Principienfragen hinausgekommen sind. Auf Vollkommenheit können selbst diejenigen Wissenschaften nicht Anspruch machen, welche wie Physik, Chemie u. s. w. lediglich die Thätigkeit der Sinne und des denkenden Verstandes in Anspruch nehmen. Geschieht es doch leicht, daß wir falsch beobachten, oder aus richtigen Beobachtungen falsche Schlüsse ziehen. Mehr noch und in ganz anderer Weise macht sich die Subjectivität geltend bei dem Anbau derjenigen Wissenschaften, deren Gegenstände und Fragen den innern Menschen, seine Vernunft, sein Gewissen, seine Religion berühren. Glaubensbekenntniß, Erziehung, Zeitgeist üben mächtigen Einfluß auf den Standpunct, von dem aus jeweilig von diesem und jenem die Aufgaben dieser Wissenschaften, wie namentlich der Philosophie und Geschichte, erfaßt, und auf die Richtung, die zu ihrer Lösung eingeschlagen wird.

Wiewohl es nun kein vorgängiges allgemeines Princip gibt, das dem subjectiven, nach Erkenntniß der objectiven Wahrheit strebenden Geiste jene Weihe und Sicherheit verleihen könnte, um ihm alle Wahrheit zu erschließen und ihn vor jedem Irrthum in der Erkenntniß zu bewahren, so dürfen wir doch den christlichen Geist als den Geist der Wahrheit κατ' ἐξοχήν bezeichnen. Die Probe hat das Christenthum abgelegt, daß es die fruchtbarste Mutter aller

ächten menschlichen Geistescultur ist. Gibt es nun gleich viele, die sich dem Geiste des Christenthums entfremden, so gibt es doch keinen, der sich überhaupt geistlos machen könnte, wenn er es auch wollte, um frei von aller Subjectivität in rein objectiver, schlechthin „voraussetzungsloser“ Weise an die Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit heranzutreten. Steht also Subjectivität gegen Subjectivität, so wird wohl der christlichen im Hinblick auf ihre weltgeschichtliche Erprobung der Vorrang eingeräumt werden müssen. Stellen wir uns vollends auf den Standpunct des Glaubens, so ist uns dieß so gewiß als unser Glaube selbst, und wir erkennen es als eine evident berechtigte Forderung, wenn die Kirche ihren Söhnen zur Pflicht macht, den Glauben zum Leitstern zu nehmen bei ihren wissenschaftlichen Forschungen [1]).

Welche Rolle der Subjectivität auf dem Gebiete des Unterrichts beschieden ist, bedarf keiner weitläufigen Entwicklung. Kraft des Vertrauens, das der Schüler dem Lehrer entgegenbringt, kraft eines Princips also, das kein objectives, wissenschaftliches, sondern ein subjectives, persönliches ist, wirkt der Lehrer auf seine Zuhörer und sucht sie mit seinem Geiste zu erfüllen, für die Richtung und den Standpunct zu gewinnen, von dem aus er selbst die Dinge betrachtet.

Dieß alles unpartheiisch und gewissenhaft erwogen, kann es dann irgend noch befremden, wenn die Kirche im Bewußtsein der göttlichen Wahrheit und Kraft ihres Glaubens, und durchdrungen von der ihr obliegenden Sorge

---

1) S. unsere „Antwort u. s. w.“ S. 28. Wie das zu geschehen habe, damit es unbeschadet der Wissenschaft geschehe, wie also jene Forderung zu verstehen sei, davon wird später die Rede sein.

für die Reinerhaltung und ungeschmälerte Wirksamkeit desselben, den Bewegungen auf dem Gebiete der Wissenschaft mit wachsamem Auge folgt, insbesondere aber die Einrichtungen für den Unterricht und das Studium derselben so getroffen wissen will, daß dem Glauben der ihm gebührende Einfluß unverringert erhalten bleibt? Was ist folglich auch natürlicher, als daß ihr eine rein katholische Universität, d. h. eine solche, deren sämmtliche Lehrer ihrem Glauben aufrichtig zugethan sind, die größte Befriedigung gewährt, und daß sie zur vollen Sicherung des Zwecks dieselbe zugleich ihrer Oberleitung anvertraut wissen will? Eine solche Einrichtung präjudicirt an und für sich der Wissenschaft nicht im mindesten. Denn der christliche Geist, der kirchliche Glaube schließt die wissenschaftliche Forschung nicht aus, sondern fordert und fördert sie, noch greift er in das objective Wesen und das Gesetz derselben ein, sondern schließt nur die von Seiten des subjectiven Geistes möglichen Trübungen von vornherein aus. So urtheilen wir vom Standpunct unseres Glaubens mit vollem Rechte. Im Princip also wird das Verlangen nach einer „freien katholischen" Universität unter Katholiken einer Beanstandung vernünftigerweise nicht unterliegen können.

Aber das an und für sich vollkommen gerechtfertigte Princip kann auch ganz anders aufgefaßt und angewendet werden wollen. Man kann das Verhältniß des Glaubens und der kirchlichen Auctorität zur Wissenschaft in einer Weise bestimmen, wodurch die letztere nicht nur in der ihr eigenen und insofern selbständigen oder freien Bewegung aufgehalten oder gehemmt, sondern geradezu verneint wird. Man kann der Meinung sein, daß die natürliche Vernunft nicht in sich selbst, und folglich auch die Philosophie nicht

in den ihr (als Vernunftwissenschaft) eigenthümlichen Principien das criterium veri et falsi besitze, und daß die Philosophie sowie alle andern weltlichen Wissenschaften eben deshalb für sich außer Stand seien, ohne von außen kommende Hülfe und Leitung, ohne das Licht des Glaubens eine wahre und sichere Erkenntniß der Dinge zu erzielen; man kann hierauf gestützt behaupten, daß diese Wissenschaften, namentlich aber die Lehrer derselben, unbedingt gehalten seien, „sich beständig an dem christlichen Dogma zu orientiren." Diese Meinung und Behauptung aber kann, Folgerichtigkeit des Denkens und Aufrichtigkeit der Sprache vorausgesetzt, nur auf die Voraussetzung begründet werden, daß dem menschlichen Geiste außerhalb der göttlichen (übernatürlichen) Offenbarung nur Finsterniß und Irrthum beschieden sei [1]). Nur von ihr aus kann der in unbe-

---

1) Eben diese Voraussetzung liegt, nur wenig verhüllt, dem Hauptargument unseres Gegners zu Grund. Wenn er von dem Satze ausgeht: die wahre Philosophie kann nur diejenige sein, welche in Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung steht (ob. S. 593), und diesen Satz ausschließlich betonen, seine Kehrseite aber völlig ignoriren zu dürfen glaubt; so gibt er damit zu erkennen, daß von gesunder Vernunft und wahrer Philosophie für sich nicht die Rede sein könne, sondern allein im Anschluß an die göttliche Offenbarung. Dieß tritt denn auch in seiner auf jenen Satz gebauten Argumentation ganz ausdrücklich hervor. Er schließt nämlich so: Kann nur die mit der göttlichen Offenbarung harmonirende Philosophie die wahre sein, so muß der philosophirende Geist sich beständig in Harmonie mit derselben zu halten bestrebt sein. „Wer aber den Zweck (wahre Philosophie) will, muß auch das Mittel wollen." Dieß Mittel besitze die menschliche Vernunft nicht in sich selbst; sie vermöge nicht aus sich selbst, „ohne einen höhern Leitstern, ihre Forschung in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten." Sage ich doch selber, daß die Philosophie als Product der individuell-subjectiven Vernunftthätigkeit mannigfach fehlgreifen und mit der göttli-

schränkter Allgemeinheit ausgesprochene und als leitender Grundsatz des katholischen Universitätsprojects uns verkündigte Satz: daß die Philosophie sowie jede

---

chen Offenbarung in Widerspruch treten könne und werde. „Also muß der philosophirende Geist, will er anders in Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung bleiben, sich nach einem Leitstern umsehen, der über seiner eigenen Vernunft liegt. Das ist die göttliche Offenbarungswahrheit." (Hist.-pol. Blätter Bd. 53. S. 206.) Frage: besitzt der menschliche Geist in sich selbst jenes Mittel überhaupt nicht, oder besitzt er es nur nicht in absolut vollkommener Weise, mit andern Worten: vermag er aus sich Wahrheit überhaupt nicht zu erkennen, oder ist er dabei nur nicht unfehlbar, sondern stets der Gefahr des Irrthums ausgesetzt, den er aber auch vermeiden kann? Ist das letztere der Fall, so folgt nicht, was jener folgert, sondern das Gegentheil; im andern Fall ist sein Schluß concludent. Es ist also erwiesen, was wir beweisen wollten, daß die oben bezeichnete Voraussetzung dem System und der ganzen Argumentation unseres Gegners zur Unterlage dient. In letzterm Falle, sagten wir, folge nicht, was er folgert. Denn wenn der menschliche Geist aus sich selbst Wahrheit zu erkennen und sich also in Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten vermag, warum sollte ihm dieß zu thun und seine Vernunft immer mehr als wirkliche Vernunft zu bewähren nicht überlassen, ja zur Pflicht gemacht werden? Weil er fehlen kann, wird man uns antworten. Aber gibt es dann ein Mittel, dem subjectiven Geiste die Unfehlbarkeit zu sichern in seinem Wissen und Erkennen der Dinge? Hr. Jörg (hist.-pol. Bl. Bd. 53. S. 30) gibt zu was wir behaupten: daß die Philosophie und die übrigen weltlichen Wissenschaften, wenn sie nur wirklich nach ihren eigenen Principien richtig betrieben werden, mit der göttlichen, übernatürlichen Offenbarung nicht in Widerspruch gerathen, vielmehr in völliger Harmonie mit ihr zu bleiben im Stande sind. Es komme nur „auf das richtige Anwenden-Wollen an" sagt er. Aber kann er sich denn ein wissenschaftliches Streben und Arbeiten denken, dem dieses Wollen abgeht, das die Principien der Wissenschaft nicht richtig anwenden will? Es gibt allerdings Sophisten; aber auch diesen ist das Sophisma nicht Zweck, sondern bloßes Mittel zum Zweck, nämlich zur Geltendmachung dessen, was sie für Wahrheit halten und als solche erkannt zu haben glauben, gegenüber von einem andern. Wer etwas positiv behauptet, und wäre es auch

andere weltliche Wissenschaft [1]) sich beständig an dem christlichen Dogma orientiren müsse — mit Grund behauptet werden. Ist nun die gedachte Voraussetzung vom katholischen Glaubensstandpunct aus nicht allein nicht gefordert, sondern geradezu ausgeschlossen und verworfen; so ist schwer einzusehen, wie der darauf gebaute Satz als leitender Grundsatz für den Betrieb der Wissenschaft und des Unterrichts in ihr an einer „durch und durch katholischen" Universität aufgestellt werden kann.

Vergegenwärtigen wir uns den Sinn, die Consequenzen und die Tragweite des „leitenden Grundsatzes." An dem christlichen, näherhin katholischen Dogma kann sich selbstverständlich und zugestandenermaßen nur derjenige orientiren wollen, dem dasselbe als unmittelbar göttliche Wahrheit gilt, der daran glaubt. Ist daher diese Orientirung, wie behauptet wird, nothwendig, um eine wahre und sichere Erkenntniß in den weltlichen Wissenschaften zu erzielen; so ist damit gesagt, daß es außer dem christlichen, näherhin katholischen Glauben eine wahre Philosophie, Mathematik, Physik, Geologie, Astronomie u. s. w. nicht geben könne, oder was

---

das Negativste, z. B. daß es keine Wahrheit gebe, kann dieß niemals auf ein Sophisma begründen wollen (vgl. Thomas I. qu. 2. art. 1). Wenn es also nur auf das richtige Anwenden-Wollen der wissenschaftlichen Principien ankommt, so wird man diesen Willen wohl der natürlichen Vernunft zutrauen dürfen, wofern man sie nicht für ein Irrlicht und eine Lügnerin, eine geborne Feindin der Wahrheit hält. Dieß wird man aber gerade dann nicht thun, wenn man sich vom katholischen Dogma leiten läßt.

1) Daß es gänzlich unstatthaft ist, die weltlichen Wissenschaften insgesammt mit der Philosophie bezüglich des Verhältnisses zur übernatürlichen Offenbarung und zum Glauben auf die gleiche Linie zu stellen, sei hier nur im Vorbeigehen erinnert.

schränkter Allgemeinheit au…
leitender Grundsatz des katholischen…
uns verkündigte Satz: daß die P…

---

chen Offenbarung in Widerspruch treter…
der philosophirende Geist, will er a…
göttlichen Offenbarung bleiben, …
über seiner eigenen Vernunft …
rungswahrheit." (Hist.-pol. …
der menschliche Geist in sich …
besitzt er es nur nicht i…
Worten: vermag er ar…
oder ist er dabei nur …
Irrthums ausgesetzt …
tere der Fall, so f…
im andern Fall …
wir beweisen …
stem und …
dient. In …
wenn d…

…, wie Treu-
… verfestigen. Dieser
… thatsächliche Wirklichkeit, wie
…e des Christenthums begründet ist.
… haben vielleicht unsern Gegner mißverstan-
… seinen Sätzen eine Schärfe beigelegt, wozu sie
… uns nicht berechtigen oder doch nicht nöthigen. Viel-
… will auch er anerkannt wissen, daß jene Wissenschaften
allgemein menschliche sind, und nur sagen, daß der Offenbarungsgläubige, wenn er das Gebiet der Philosophie und der übrigen weltlichen Wissenschaften betritt, seinen Glauben nicht zu suspendiren oder gar zu verabschieden brauche, da er ja die wissenschaftliche Forschung in keiner Weise ausschließe und die Selbständigkeit und das eigene Recht derselben nicht verneine, daß er im Gegentheil daran festzuhalten, ihn zum Leitstern zu nehmen und von ihm eine Erleichterung und Förderung in der Erkenntniß der Wahrheit zu erwarten habe. Denn es ist eine vom Glauben

---

1) Bis auf Clemens, s. oben S. 583.

... Ueberzeugung, daß sein Inhalt mit der Ver-
...issenschaft zusammenstimmt, und daß er als
... intensivere Licht der Wahrheit vorzugsweise
...nkeln Pfade der philosophischen Forschung
...e hoch er auch die dem Glauben ge-
... Sachen der Wissenschaft, insbeson-
...lagen mag, so will er denselben
...inzig möglichen und daher un-
...spunct für die philosophische
... auch nicht läugnen, daß
...n eine wahre und sichere
...ch sei. Wenn er aber also
...n Character der Philosophie und der
...nschaft überhaupt gerne anerkennt, so wird
... auch von der Thatsache Notiz nehmen, daß diese
...issenschaften von den verschiedensten subjectiven Stand-
puncten aus, von Ungläubigen und Gläubigen, von Pro-
testanten und Katholiken mit gutem Erfolg betrieben werden
und von jeher betrieben worden sind, und in dieser That-
sache nicht etwa bloßen Zufall oder reines Glück auf Seite
der Akatholiken, sondern den Beweis erkennen, daß der
Anbau, die Pflege und der Fortschritt der weltlichen Wissen-
schaften auf Bedingungen und Principien beruhen, welche
ganz unabhängig vom Glauben für sich bestehen und als
solche anerkannt und in Ausführung gebracht werden wollen.
Endlich aber schließt er daraus vielleicht mit uns, daß der
Gläubige, und insbesondere der Katholik, wie jeder andere ge-
halten ist, diese Bedingungen und Principien zur Ausführung
zu bringen, daß somit auch er, ungeachtet ihm sein Glaube
Ausgangspunct und Leitstern namentlich auf dem Gebiete
der philosophischen Erkenntniß sein soll und sein wird, sich

dasselbe, daß diese Wissenschaften nicht, wie man von jeher [1]) angenommen hat, allgemein menschliche, sondern daß sie specifisch christliche, näherhin katholisch kirchliche Wissenschaften seien. Daß die Gläubigen von den Ungläubigen, die katholisch Gläubigen von den Andersgläubigen durch eine mehr und weniger tiefe Kluft getrennt sind, wissen wir. Aber es gibt ein allgemeines Band, das alle zur Einheit verbindet: das ist die menschliche Vernunft. Ist diese ein leeres Wort, ein titulus sine re, so gibt es kein menschliches Mittel der Verständigung unter den getrennten Partheien, jede zieht sich in ihr Haus weltflüchtig zurück, der göttlichen Vorsehung es überlassend, die Trennung aufzuheben oder immer tiefer zu verfestigen. Dieser Auffassung widerspricht die thatsächliche Wirklichkeit, wie sie auch nicht im Geiste des Christenthums begründet ist.

Aber wir haben vielleicht unsern Gegner mißverstanden und seinen Sätzen eine Schärfe beigelegt, wozu sie selbst uns nicht berechtigen oder doch nicht nöthigen. Vielleicht will auch er anerkannt wissen, daß jene Wissenschaften allgemein menschliche sind, und nur sagen, daß der Offenbarungsgläubige, wenn er das Gebiet der Philosophie und der übrigen weltlichen Wissenschaften betritt, seinen Glauben nicht zu suspendiren oder gar zu verabschieden brauche, da er ja die wissenschaftliche Forschung in keiner Weise ausschließe und die Selbständigkeit und das eigene Recht derselben nicht verneine, daß er im Gegentheil daran festzuhalten, ihn zum Leitstern zu nehmen und von ihm eine Erleichterung und Förderung in der Erkenntniß der Wahrheit zu erwarten habe. Denn es ist eine vom Glauben

1) Bis auf Clemens, s. oben S. 583.

unzertrennliche Ueberzeugung, daß sein Inhalt mit der Vernunft und Wissenschaft zusammenstimmt, und daß er als das höhere und intensivere Licht der Wahrheit vorzugsweise geeignet ist, die dunkeln Pfade der philosophischen Forschung zu erhellen. Und wie hoch er auch die dem Glauben gebührende Bedeutung in Sachen der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie anschlagen mag, so will er denselben doch vielleicht nicht als den einzig möglichen und daher unbedingt zu fordernden Ausgangspunct für die philosophische Forschung geltend machen, also auch nicht läugnen, daß außer und unabhängig vom Glauben eine wahre und sichere philosophische Erkenntniß möglich sei. Wenn er aber also den allgemein menschlichen Character der Philosophie und der weltlichen Wissenschaft überhaupt gerne anerkennt, so wird er wohl auch von der Thatsache Notiz nehmen, daß diese Wissenschaften von den verschiedensten subjectiven Standpuncten aus, von Ungläubigen und Gläubigen, von Protestanten und Katholiken mit gutem Erfolg betrieben werden und von jeher betrieben worden sind, und in dieser Thatsache nicht etwa bloßen Zufall oder reines Glück auf Seite der Akatholiken, sondern den Beweis erkennen, daß der Anbau, die Pflege und der Fortschritt der weltlichen Wissenschaften auf Bedingungen und Principien beruhen, welche ganz unabhängig vom Glauben für sich bestehen und als solche anerkannt und in Ausführung gebracht werden wollen. Endlich aber schließt er daraus vielleicht mit uns, daß der Gläubige, und insbesondere der Katholik, wie jeder andere gehalten ist, diese Bedingungen und Principien zur Ausführung zu bringen, daß somit auch er, ungeachtet ihm sein Glaube Ausgangspunct und Leitstern namentlich auf dem Gebiete der philosophischen Erkenntniß sein soll und sein wird, sich

im übrigen dazu verstehen muß, die philosophische Forschung nach ihren allgemeinen und objectiven Grundsätzen durchzuführen. Wenn er also wirklich Philosophie und nicht Theologie treiben soll, so muß er seine Beweisgründe und Schlußfolgerungen durchweg aus reiner Vernunft schöpfen und auf reine Vernunft begründen, so daß sie auch den Un- und Andersgläubigen zu überzeugen und von ihnen zugestanden zu werden geeignet sind. Ist das seine Meinung, und erkennt er darin nicht etwa mit Hrn Jörg eine „Zwickmühle" (s. Antwort S. 29), dann haben wir aufgehört Gegner zu sein.

Bevor wir nun weiter schreiten und in die Untersuchung hierüber eintreten, möge es uns gestattet sein, einen Blick auf die Universitätsfrage zu werfen. Dabei handelt es sich zunächst von dem Unterricht in den Wissenschaften. Soll nun dieser ein wirklich wissenschaftlicher auch auf einer „durch und durch katholischen" Universität sein, so müssen dabei die zuletzt entwickelten Grundsätze in Betreff der Behandlung der Wissenschaft von Seite des Gläubigen zur Anwendung kommen — dann sind wir principiell mit dem Project ganz einverstanden und es bleiben nur noch unsere aus Opportunitätsgründen geschöpften Bedenken übrig. Was sodann den andern Punct, die Frage der Erziehung betrifft, so besteht, wie uns bekannt geworden ist, auf Seite wohlwollender Männer die Meinung, als ob wir der Universität und namentlich selbst einer katholischen Universität den Unterricht in den Wissenschaften zur ausschließlichen Aufgabe machen und jede erziehende Thätigkeit als mit dieser ihrer Aufgabe unverträglich und daher nicht zu ihrem Beruf gehörig ausgeschlossen wissen wollten. Es ist dieß ein Mißverständniß, zu dem, wie wir gerne

einräumen, ein Passus in unsern „Bemerkungen“ Anlaß geben konnte, weßhalb wir uns beeilen, dasselbe zu beseitigen. Ich weiß recht wohl, daß wie Glauben und Wissen, so auch religiöse Erziehung und wissenschaftlicher Unterricht sich nicht ausschließen, sondern bestens mit einander vertragen. Aber weder darf man sie mit einander confundiren, noch eine solche Unterordnung des Unterrichts unter die Erziehung fordern, bei welcher jener als ein wissenschaftlicher nicht aufkommen kann. Alle Erziehung geht vom Glauben aus und zielt auf dessen Belebung und Kräftigung ab. Eben deßhalb ist sie etwas anderes als der wissenschaftliche Unterricht. Weil aber der Glaube, richtig erfaßt, der Wissenschaft nicht präjudicirt und derogirt, auch wenn ich ihn zum Leitstern der wissenschaftlichen Forschung nehme, so kann ich die religiöse Erziehung der studirenden Jugend in jedem Grade pflegen, ohne der Unterweisung derselben in den Wissenschaften irgend Eintrag zu thun. Würde man hingegen, nach der vorhin in erster Linie aufgeführten Ansicht, den Glauben als den Inbegriff aller Wahrheit und somit auch als die eigentliche Quelle alles Wissens oder doch jedenfalls als die allgemeine Erkenntnißnorm der Wahrheit begreifen — wie das die Meinung unseres Gegners ist — dann müßte auch die Erziehung dem Unterricht absolut übergeordnet und könnte der letztere als ein wahrhaft wissenschaftlicher nicht mehr vollzogen werden.

„Das auszeichnende Merkmal einer katholischen Universität soll darin bestehen, daß auf derselben alle Wissenschaften in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung gelehrt werden.“ Gut. Aber wie ist das zu verstehen? Auf diese Frage ist die vorhin bezeichnete doppelte Antwort

möglich. Welcher Auffassung folgt nun unser Gegner? Die Heftigkeit seiner Polemik und die beständige Anklage, daß es uns an dem rechten Sinn für das Uebernatürliche und an dem richtigen Glaubensbegriffe fehle, weisen gleichmäßig auf einen schroffen Gegensatz. Aber in seinem vorletzten Artikel, in dem er sämmtliche Fäden seiner Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen zusammenfaßt, erklärt er gleich zum Eingang, daß ich ihm trotz meines schneidenden Widerspruches näher stände, als ich vielleicht selbst glaube (S. 202), und im weitern Verlauf will er denselben als ein bloßes „Mißverständniß" nachweisen. Diese Wendung erscheint sehr auffallend. Beruht sie auf Methode oder auf Unklarheit? Darüber soll das Folgende Aufschluß geben.

Der Gegner will (a. a. O. S. 203) Wort für Wort unterschreiben, was ich in der „Antikritik" (S. 41) ausgesprochen: die Philosophie ist ihrem Begriff und Wesen nach objective Vernunftwissenschaft, die Vernunft, nicht der Glaube, ist Quelle und Princip ihrer Erkenntniß; das Subject kann glauben und der Philosoph ein Gläubiger sein; seine Philosophie aber muß Vernunftwissenschaft sein, sie muß sich auf die Wahrheiten beschränken, die aus reiner Vernunft erkennbar sind, und muß sie durch Gründe erweisen, die, aus bloßer Vernunft geschöpft, für alle beweisend sind, wofern sie nur die Vernunft als Quelle der Wahrheit anerkennen. Das alles will er unterschreiben; habe er doch in seinem ersten Artikel (Bd. 51. S. 908 f.) „ganz das Nämliche" behauptet. Hier sagt er: „das Gebiet, über welches die Philosophie nicht hinausgreifen darf, ist das durch reine Vernunft Erkennbare, und auf diesem ihr eignenden Gebiet darf sie ihre Bestimmungen aus keiner

andern Quelle oder aus keinem andern Princip schöpfen, als wiederum nur aus reiner natürlicher Vernunft. Damit aber die Vernunftwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet mit Sicherheit sich bewege und bei dem Schöpfen aus der ihr eigenen Erkenntnißquelle nicht fehlgreife — dazu bedarf sie der Leitung durch die göttliche Offenbarung." Dieser von uns unterstrichene Satz steht, wie man sieht, in diametralem Gegensatz zu unserer Behauptung [1]). Und doch soll hier ganz das Nämliche von ihm gesagt sein, was von uns dort! Ist es etwa das Nämliche, wenn wir die natürliche Vernunft für mündig, er sie für unmündig erklärt? Die Philosophie ist ihm zufolge Vernunft-, nicht Glaubenswissenschaft; aber sie bringt es zu keiner wirklichen (wahren und sichern) Vernunfterkenntniß durch bloße Vernunft, sondern bedarf dazu der Leitung durch die göttliche Offenbarung, d. i. durch den Glauben. Was kann das anderes heißen als: Philosophie als Vernunftwissenschaft ist ein bloßer Name; wenn man die Sache will, muß man sich an die Offenbarung wenden, muß sich die Vernunft vom Glauben leiten lassen; außer der göttlichen Offenbarung und unabhängig vom Glauben an sie — und zwar vom wahren, also dem katholischen Glauben — gibt es keine wahre und sichere philosophische Erkenntniß?

In seinem vorletzten Artikel sucht er nun eine plausiblere Form für diese im höchsten Grad anstößige, philosophisch und theologisch unhaltbare Lehre. „Das Gebäude der Philosophie, sagt er (S. 207), soll nicht den Glauben zu seiner Grundlage haben. Es muß sich durchweg

---

1) S. Antikritik S. 23 ff.

auf reine Vernunft stützen. Damit aber dieser Bau gelinge, damit das Gebäude der Philosophie, wie es ihr Begriff erheischt, auf durchweg vernünftiger Basis ruhe, dazu muß der Baumeister, der es aufführt, das Richtscheit des Glaubens gebrauchen. Nun bildet das Richtscheit keinen Baubestandtheil; es wird nicht mit hineingezogen in das innere Gefüge des Gebäudes selbst, sondern wirkt blos bei dessen Ausführung äußerlich mit; gleichwohl ist ihr Gelingen durch seine Anwendung bedingt. Aehnlich gestaltet sich das Verhältniß von Autorität und Wissenschaft." Wir acceptiren dieses Gleichniß und finden es ganz geeignet, den Gedanken unseres Gegners zu illustriren. Er unterscheidet zwischen Erkenntnißprincip und Erkenntnißnorm, und behauptet, daß die letztere der natürlichen Vernunft nicht immanent, sondern außer ihr gelegen, in der göttlichen Offenbarung, im Glauben (in der gläubigen Vernunft) zu suchen sei. Diesen Gedanken macht das Gleichniß sehr klar. Aber die Frage ist, ob er wahr sei, und in dieser Beziehung leistet es offenbar gar nichts.

Nach dem Ausspruch des heil. Vaters soll die Philosophie, wie jede andere weltliche Wissenschaft, sine principiis uti... ita ut nihil in se admittat, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum. Offenbar nun gehört zu den eigenen Bedingungen einer Wissenschaft nicht blos das Princip, aus dem die Erkenntniß fließt, sondern auch das Gesetz, die Regel oder Norm, nach der sie als eine wahre mit Sicherheit aus ihrer Quelle zu schöpfen ist. Folglich muß die Philosophie, wenn sie als Vernunftwissenschaft sich aufbauen soll, das „Richtscheit" auch von der Vernunft selber,

und kann es nicht anderswoher, nicht von außenherein empfangen [1]). Annehmen, die „Leitung der göttlichen Offenbarung" sei für sie conditio sine qua non, der Glaube die ihr unentbehrliche Richtschnur, damit sie auf ihrem eigenen Gebiete „mit Sicherheit sich bewege" und bei dem Schöpfen aus der ihr eigenen Erkenntnißquelle „nicht fehlgreife", heißt so viel als: außer der göttlichen Offenbarung ist eine wahre und sichere philosophische Erkenntniß nicht möglich, heißt die Philosophie für eine Domäne des Glaubens erklären, sie der Theologie annectiren. Nun erklärt aber der Apostel (Röm. 1, 19. 20), daß die Heiden Gott, sein unschaubares Wesen, seit der Schöpfung der Welt aus seinen Werken durch Vernunft e r k e n n e n konnten, und der hl. Vater weist die Vermengung des Wissens mit dem Glauben, beziehungsweise die Einverleibung der Philosophie in das Gebiet des positiven Glaubens unter Berufung auf die beständige Lehre der Väter mit aller Entschiedenheit zurück [2]). Die Philosophie gehört zu dem patrimonium der a l l g e m e i n e n menschlichen Vernunft und ist kein annexum des (katholischen) Glaubens [3]).

Hiernach sollte man nicht vermuthen, daß der Ung. in dem päpstlichen Schreiben vom 11. Dez. 1862 eine Stütze für seinen Satz suchen würde. Und doch beruft er sich darauf mit der Miene vollständiger Berechtigung

---

1) S. Antikritik S. 43.

2) Continenter distinguere curarunt — ss. patres — rerum divinarum notionem, quae *naturalis intelligentiae vi omnibus* est communis, ab illarum rerum notitia, quae per Spiritum s. *fide* suscipitur. Antikr. S. 35.

3) S. unsere Dogmatik Bd. 1. S. 542 f. und die daselbst angeführten Aussprüche der Väter.

(a. a. O. S. 207). Wie ist das möglich? Ganz einfach dadurch, daß er die oben (S. 596) angeführten Sätze jenes Schreibens in derselben einseitigen und willkürlichen Weise interpretirt, in der er aus der geforderten Uebereinstimmung der Philosophie mit der Offenbarung Schlußfolgerungen zieht (s. oben S. 603 A.). Wir haben schon an einem andern Orte ausgeführt (in der Antikr. S. 39 ff.), daß man jene Sätze nicht für sich allein nehmen und in beliebiger Weise interpretiren dürfe, daß man sie vielmehr im Zusammenhang und Einklang mit dem Vorausgehenden, insbesondere jenem kaum angeführten Hauptsatze auslegen müsse. Man darf also in den zweiten Theil des päpstlichen Schreibens nicht eine Lehre hinein interpretiren, welche im ersten Theile geradezu verworfen ist, die Lehre nämlich, welche die Selbständigkeit der Philosophie verneint, und diese dem Glauben incorporirt, indem sie der Philosophie zwar ihr eigenes Erkenntnißprincip zugesteht, hingegen den positiven Glauben als Erkenntnißnorm ihr octroyirt.

Erkenntnißquelle und Erkenntnißnorm bestimmen zusammen den eigenthümlichen Wahrheitsgehalt [1]) einer Wissenschaft, und wenn daher Philosophie reine Vernunftwissenschaft sein und bleiben soll, so darf ihre Erkenntnißnorm nicht außer der reinen Vernunft liegen — sagten wir in der Antikritik S. 24. Diese Instanz, bemerkt unser Gegner hierauf, „läßt sich hören;" er danke mir dafür, denn sie gebe ihm, wie er hoffe, die erwünschte Gelegenheit, „das Mißverständiß ein für alle Mal zu beseitigen" (S. 210).

Also ein Mißverständniß wäre der Kern der ganzen so ärgerlichen Controverse! Warum hat denn aber unser

1) Wir hätten besser gesagt: das eigenthümliche Wesen.

Gegner nicht gleich von vornherein unsern Widerspruch als ein bloßes Mißverständniß erklärt? warum hat er, der doch lediglich von der uneigennützigsten Liebe zur Wahrheit geleitet zu sein versichert, sich zu den bittern und persönlich verletzenden Ausfällen hinreißen lassen, wovon seine Polemik strotzt? Diese unvorbereitete, plötzliche Wendung, die er der schwebenden Streitfrage mit jener Erklärung gibt, muß unsere Leser in Erstaunen setzen und mit Ungeduld werden sie der Lösung des Räthsels warten. Zeigen wir ihnen also gleich den Ausgang des Labyrinths, damit sie uns mit um so größerer Ruhe durch die mannigfachen Wendungen desselben begleiten mögen!

Unser Gegner hat wohl gefühlt, daß seine Unterscheidung von Erkenntnißprincip und Erkenntnißnorm durch unsere Bemerkung ihr Gewicht verloren hat. Daher schreitet er zu einer weiteren Unterscheidung fort, um die verlorene Stellung zurückzuerobern. Der Philosophie nämlich die eigene, in der Vernunft zu suchende Erkenntnißnorm geradezu absprechen und sie an die außer der reinen oder natürlichen Vernunft liegende Norm des Glaubens verweisen — das hat doch, man kann es nicht läugnen, seine großen, ja unüberwindlichen Schwierigkeiten. Hiegegen soll nun die neue Distinction Rath schaffen. Er unterscheidet also zwischen innerem und äußerem Kriterium der Wahrheit, zwischen näherer und entfernterer, beziehungsweise unmittelbar oder zunächst und endgültig entscheidender Norm, und behauptet, die erstere sei bei der Vernunft, die letztere beim Glauben zu suchen. Daß wir diese Unterscheidung nicht machen, auf solcher „Verwechslung" beruhe unser „ganzes Mißverständniß" (S. 212).

Es gehört nur wenig Scharfsinn dazu, um sogleich zu sehen, daß diese Auskunft nichts als eine Ausflucht ist. Auch nimmt er die damit verbundene begütigende Erklärung schließlich selbst wieder zurück, um an ihre Stelle die Anklage zu setzen, daß es uns am rechten Glaubensbegriff fehle. Folgen wir ihm jetzt Schritt für Schritt, um zu sehen, wie er den obigen Satz ausführt und begründet.

An der Hand des hl. Thomas weist er nach, daß die Vernunft Ausgangspunct oder Princip der philosophischen Erkenntniß sei. Diesen Ausgangspunct, sagt er, bilden gewiße Grundwahrheiten, welche unser Geist mit Nothwendigkeit bejaht. Auf ihrer Gewißheit beruht die Gewißheit unserer ganzen philosophischen Wissenschaft (S. 210). „Aber nach welchem Maßstab urtheilen wir über die Wahrheit jener Principien, beziehungsweise der von ihnen aus gewonnenen Erkenntniß? Das ist die Frage nach der philosophischen Erkenntnißnorm oder dem Kriterium der Wahrheit" (S. 211) [1]. Auch dieses trägt

1) Die Vernunft geht also von gewissen Grundwahrheiten aus, die der Geist mit Nothwendigkeit bejaht. Und doch soll auch in Ansehung ihrer noch hintendrein die Frage nach dem Kriterium ihrer Wahrheit entstehen! Sind denn nicht vielmehr sie selber der Maßstab, nach dem wir über alle andern Wahrheiten urtheilen? Principien, wie der Satz: das Ganze ist größer als der Theil und ähnliche, die Thomas meint, sind unmittelbar gewiß, sind Axiome, die keiner weitern Prüfung auf ihre Wahrheit bedürfen, einer solchen bedürfen vielmehr erst die aus ihnen abgeleiteten Wahrheiten. Doch das verschlägt in der Hauptsache, um die es sich hier handelt, nichts. Ebenso gehört die Erörterung der Frage nicht hieher: ob es möglich sei, von solchen rein formalen Principien aus zu objectiver Erkenntniß, oder, mit Kant zu reden, zu synthetischen Urtheilen zu gelangen, und ob sie also als die eigentlichen Principien der philosophischen Erkenntniß wirklich anzusehen seien.

die Vernunft in sich selbst. „Das Licht der Vernunft, lehrt Thomas, ist nichts Anderes, als eine Kundgebung der Wahrheit, quaedam manifestatio veritatis, I. qu. 106. a. 1. Die Wahrheit also wird uns kund durch das Licht unserer eigenen Vernunft. Das letztere muß demnach auch im Stande sein, uns einen Maßstab finden zu lassen, nach welchem wir urtheilen, ob etwas wahr sei oder nicht. Dieser Maßstab ist die den Gegenständen unserer Erkenntniß eigene objective Wahrheit, welche uns eben durch das Licht unserer Vernunft kundgegeben, d. h. evident wird. Da haben wir die objective Erkenntnißnorm, ihr entspricht eine subjective, welche die menschliche Vernunft nothwendig in sich selbst tragen muß, wenn sie anders im Stand sein soll, jene objective Wahrheit der Dinge mit Gewißheit zu erkennen" (S. 211).

Nach der eigenen Angabe unseres Gegners ist es demnach Lehre des hl. Thomas, daß der menschliche Geist in sich selbst, in seiner eigenen Vernunft nicht allein das Erkenntnißprincip der (natürlichen) Wahrheit, sondern auch die Erkenntnißnorm oder das Kriterium derselben finde. Daher mag oder kann er wohl (um leichter und sicherer zum Ziel zu gelangen), aber er muß nicht seinen Blick auf die göttliche Offenbarung im Glauben an sie richten, um eine wahre und sichere Erkenntniß zu erzielen.

„Und dieß sollten wir geläugnet haben? Wir sollten behaupten, es vermöge die menschliche Vernunft, ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen, keine wahre Erkenntniß mit Sicherheit zu erzielen?" Dieser ihm von uns gemachte Vorwurf habe sein „gerechtes Erstaunen" erregt. Damit erklärt er denselben nicht nur als ungerecht, sondern auch geradezu als unbegreiflich, und es wird somit

nöthig, seinem Gedächtniß durch Erinnerung an die von ihm aufgestellten Hauptsätze zu Hülfe zu kommen und gleichzeitig an seinen Verstand zu appelliren, der ihn zu folgerichtigem Denken befähigt und verpflichtet. Ohne alle Einschränkung behauptet er, daß die Philosophie sowie jede andere weltliche Wissenschaft sich beständig an dem christlichen Dogma orientiren müsse (Bd. 51. S. 898), daß die Philosophie zwar aus keiner andern Quelle und keinem andern Princip als nur aus reiner natürlicher Vernunft schöpfen dürfe, daß sie aber der Leitung durch die göttliche Offenbarung bedürfe, damit sie auf ihrem eigenen Gebiete mit Sicherheit sich bewege und bei dem Schöpfen aus der ihr eigenen Erkenntnißquelle nicht fehlgreife (a. a. O. S. 909). Die Erkenntnißnorm, „das Richtscheit", hat sie nicht in der Vernunft, sondern in der göttlichen Offenbarung zu suchen (oben S. 612). In diesem Verhältniß steht nach ihm das Wissen zum Glauben; jenes ist durch diesen „zu ergänzen" oder zu vervollständigen (Bd. 53. S. 205), und es ist vergebliche Mühe, „die Philosophie auf sich allein zu stellen". So lehre Thomas (Bd. 51. S. 900). Vergleicht man nun die letztern Aufstellungen mit den erstern, so sieht man ohne Mühe, daß sie sich wie ja und nein zu einander verhalten, und es läßt sich das Erstaunen unseres Gegners, wenn es ein wahrhaftes und aufrichtiges sein soll, nur aus einem vollkommenen Vergessen seiner eigenen Hauptsätze oder aus einer Logik erklären, die A und non A zusammenzureimen sich getraut.

„Verlangen wir doch, fährt unser Gegner in Widerlegung jenes Vorwurfs fort, es müsse der gläubigen Annahme der göttlichen Offenbarung ein evidentes Urtheil über die Glaubwürdigkeit derselben vorangehen. Das setzt

wahrlich voraus, daß die Vernunft auch ohne die übernatürliche Offenbarung im Stande sei, eine wahre Erkenntniß mit Sicherheit zu erzielen." Und gewiß, das ist die nothwendige Voraussetzung jener Auffassung des Verhältnisses des Wissens zum Glauben. Denn es wäre doch wahrlich mehr als wunderlich, den Beweis der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung irgendwie von dem Glauben an sie abhängig zu machen. Wenn man also sagt: es gibt keinen vernünftigen Glauben ohne das vorgängige evidente Urtheil über seine Glaubwürdigkeit, so verlangt man nicht etwa nur im Namen der Vernunft, sondern des Glaubens selbst das Anerkenntniß, daß die Vernunft im Stande sei aus und durch sich selbst zur evidenten Ueberzeugung zu bringen: 1. daß Gott ist, daß der Wille des Menschen frei und seine Seele unsterblich, mit andern Worten, daß der Mensch als Vernunftwesen mit freiem Willen zu einer ewigen Bestimmung berufen ist; 2. daß Gott durch die Propheten und Apostel zu uns gesprochen habe (Beweis der thatsächlichen Wahrheit des Christenthums). Auch wir lehren, die Vernunft sei im Stande eine wahre und sichere Ueberzeugung von beidem zu begründen, bezweifeln hingegen, ob sie es zur völligen verstandesmäßigen Evidenz, zu einer eigentlichen Demonstration bringen könne. Darin also geben wir ihm ganz recht, wenn er (S. 212) behauptet, er habe in dieser Hinsicht „eine viel höhere Meinung von der natürlichen Kraft der menschlichen Vernunft," als ich selber. Ob er aber hier nicht eine zu hohe Meinung von ihrer Kraft kundgebe, wie dort eine zu niedrige, das ist eine andere Frage. Wird nicht Alle, die der Sache auf den Grund sehen und sich durch Redensarten nicht täuschen lassen, ein

„gerechtes Erstaunen" ankommen, wenn sie wahrnehmen, wie er in der Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes und in der Frage der apologetischen Wissenschaft von Voraussetzungen ausgeht und Behauptungen aufstellt, die er an einem andern Orte, in der Lehre von dem Verhältniß des Wissens zum Glauben und in der Anwendung derselben auf die Universitätsfrage aus allen Kräften bekämpft? wie er der natürlichen Vernunft das einemal die denkbar höchste Kraft und Fähigkeit zuspricht und von der menschlichen Wissenschaft die höchsten Erfolge und glänzendsten Triumphe erwartet, das anderemal sie auf die tiefste Stufe der Fähigkeit und Leistung herabdrückt, wie es ihm gerade für gewisse Zwecke convenirt? Dieses widerspruchsvolle, desultorische Verfahren gleicht der „Zwickmühle" wie ein Ei dem andern. Im Interesse des Projects einer „durch und durch katholischen" Universität will er die Philosophie und jede andere weltliche Wissenschaft an die Leitung des Glaubens gebunden wissen; und wenn ihm entgegengehalten wird, daß diese Wissenschaften auf eigenen Füßen zu stehen und sich nach ihren eigenen Principien zu leiten vermögen, so erklärt er uns, das behaupte er auch.

Daß nun das ohne Widerspruch möglich sei, dieß soll durch die obige Distinction ins Klare gesetzt werden. Auf unsere Frage: ob die Philosophie noch eine Vernunftwissenschaft bleibe, wenn ihre Erkenntnißnorm außer der reinen Vernunft liegt? antwortet er: distinguo. „Die Philosophie würde allerdings aufhören reine Vernunftwissenschaft zu sein, wenn die reine Vernunft nicht aus sich selbst — ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen — fähig wäre, die philosophischen Wahrheiten mit Gewißheit zu erkennen," wenn sie nicht selbst die Norm oder das Kriterium besäße,

beziehungsweise finden könnte, „wornach sie mit Gewißheit urtheilt, ob etwas philosophisch wahr oder falsch sei." Darin, in dieser Schätzung des natürlichen Vermögens der menschlichen Vernunft will er mit uns übereinstimmen, ja uns noch überbieten. Allein unsere obige Frage könne auch so gemeint sein: „ob es im Begriff der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft liege, daß sie für ihre Aufstellungen keine andere Norm anerkenne, außer derjenigen, welche die reine Vernunft in sich selbst trägt?" Darauf müsse er mit Nein antworten. Denn „ist die übernatürliche Offenbarung auch nicht die nächste und unmittelbare Norm unserer reinen Vernunfterkenntniß, nicht das einzige und erste Kriterium der Wahrheit; folgt daraus, daß sie es gar nicht sei? folgt daraus, daß sie in philosophischen Fragen auch nicht als „höchste, endgültig entscheidende Norm" [1]) betrachtet werden dürfe?" Das folge „offenbar" nicht (Bd. 53. S. 212). Nach seiner Ansicht sei „die in dem Dogma der Kirche kundwerdende göttliche Wahrheit die höchste und endgültig entscheidende Norm — auch für die Aufstellungen der Philosophie" (S. 213).

Dieser Versuch, sich aus dem Widerspruch seiner Aufstellungen herauszuziehen, ist in mehr als einer Hinsicht gänzlich mißlungen. Wer sieht nicht, daß die Annahme einer doppelten Erkenntnißnorm für die eine Vernunftwahrheit und den einen Grund derselben in der natürlichen Offenbarung gänzlich unstatthaft ist? Wenn die menschliche Vernunft, ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen, im Stande ist, wahre Erkenntniß mit Sicherheit zu erzielen, wenn sie in sich selbst das Kri-

---

1) Citirt wird: Hist.-pol. Bl. Bd. 51 (nicht 52) S. 909. 918.

terium besitzt oder finden kann, „wornach sie mit Gewißheit urtheilt, ob etwas philosophisch wahr oder falsch sei"; so kann doch wahrlich die Nothwendigkeit einer weiteren Erkenntnißnorm, eines andern Kriteriums der Wahrheit vernünftiger Weise nicht behauptet werden. Die Vernunft besitzt in sich selbst das Princip der Erkenntniß der philosophischen Wahrheit, sie besitzt in sich selbst auch den Prüfstein, an dem sie mit Gewißheit das Wahre als solches erkennt und von dem Falschen unterscheidet; sie kann, nach der Ansicht unseres Gegners, das Dasein Gottes u. s. w. nicht blos mit Sicherheit erkennen, sondern ganz eigentlich demonstriren: ist das nicht alles, was vernünftiger Weise von der Vernunfterkenntniß erwartet werden kann? Unter solchen Voraussetzungen erscheint sie offenbar sich selbst genug und eines andern nicht bedürftig. Doch unser Gegner unterscheidet ja nächste oder unmittelbare und höchste oder endgültig entscheidende Norm, und in dieser Unterscheidung sollen wir des Räthsels Lösung erkennen. Aber wie sollte die Vernunft eine wahre Erkenntniß mit Sicherheit durch sich selbst zu erzielen vermögen, wenn ihr die endgültig entscheidende Norm dafür abgeht? Erkennt die Vernunft die Wahrheit mit Sicherheit oder Gewißheit, so liegt auch die endgültige Entscheidung bei ihr, und umgekehrt. Es kann von Gewißheit der Erkenntniß keine Rede sein, so lange die höchste, endgültige Entscheidung darüber noch aussteht. Eine Streitfrage ist noch nicht entschieden, ein Proceß noch nicht gewonnen, so lange die höchste Instanz nicht geurtheilt hat. Wäre unser Gegner ein Jurist, so würden wir vermuthen, daß ihm bei seiner Unterscheidung der gerichtliche Instanzenzug vorgeschwebt habe. Dann müßten wir ihn aber auch an den Gemeinplatz erinnern:

omnis similitudo claudicat, und wiederholen, was wir oben bei der gleichen Veranlassung gesagt haben, daß nämlich das gebrauchte Gleichniß ganz geeignet sei, seine Ansicht zu illustriren, aber nicht zu verificiren. Wenn die Vernunft das Dasein Gottes und alle die verwandten und damit zusammenhängenden reinen Vernunftwahrheiten demonstriren kann, so gibt sie damit doch gewiß die „höchste, endgültige" Entscheidung hinsichtlich der Gewißheit derselben; denn was demonstrirt ist, ist im höchsten Grade gewiß gemacht und endgültig verificirt. Kann also die Vernunft dieß für sich leisten, so bedarf sie keiner andern Erkenntnißnorm: bedarf sie aber einer solchen, so kann sie jenes nicht. Entweder — Oder, ein drittes ist hier undenkbar, und beides zugleich ohne Widerspruch nicht annehmbar. Mithin ist es evident, daß jene Unterscheidung den Widerspruch nicht löst, in dem sich unser Gegner bewegt.

Wo möglich noch deutlicher stellt sich dieß als der wirkliche Thatbestand heraus, wenn wir auf die andere, von ihm vorgebrachte Instanz reflectiren. Er will nicht gesagt haben, die menschliche Vernunft vermöge, ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen, keine wahre Erkenntniß mit Sicherheit zu erzielen; verlange er doch, es müsse der gläubigen Annahme der göttlichen Offenbarung ein evidentes Urtheil über die Glaubwürdigkeit derselben vorangehen. — Urtheile ich mit Evidenz über diese Glaubwürdigkeit, so lange die höchste, endgültige Entscheidung darüber noch aussteht? Gewiß nicht. Ein Urtheil ist nicht evident, so lange nicht über die letzte Frage und den leisesten Zweifel endgültig entschieden ist. Wenn er also jenes Verlangen stellt, so kann er unmöglich die höchste endgültig entscheidende Norm, wornach er urtheilt, daß die

göttliche Offenbarung glaubwürdig sei, dem Glauben an sie zu- und dem Vermögen der Vernunft absprechen.

In dem Vorstehenden hat es sich — man bemerke das wohl — von der Frage gehandelt: ob die Philosophie (so wie jede andere weltliche Wissenschaft) ihre Aufgabe zu lösen vermöge ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen, oder was dasselbe ist, ob eine wahre und sichere philosophische Erkenntniß unabhängig von der göttlichen Offenbarung möglich sei. Diese Frage mußten wir aus philosophischen und theologischen Gründen bejahen, und unser Gegner selbst glaubt sie nicht verneinen zu dürfen. Eine ganz andere Frage ist die: ob die Philosophie in ihren Ergebnissen (oder Aufstellungen, wie jener zweideutig sich ausdrückt), in Bezug auf das, was sie als Vernunftwahrheit erkannt und begründet haben will, mit der göttlichen Offenbarung in Widerspruch treten dürfe? Diese Frage verneinen wir so gut und so entschieden als unser Gegner (ob. S. 597), und so gut und so entschieden als er erklären wir die kirchliche Auctorität, die über die Reinheit des Glaubens und das Seelenheil der Gläubigen zu wachen hat, für berechtigt, die von Seiten der Wissenschaft im Widerspruch mit dem Glauben geltend gemachten Lehren als Irrthümer zu notiren und zurückzuweisen. Folgt aber daraus, daß die Philosophie sowie jede andere weltliche Wissenschaft sich beständig an dem christlichen Dogma orientiren, daß die Vernunft in der göttlichen Offenbarung die höchste, endgültig entscheidende Norm für ihre wissenschaftliche Arbeit anerkennen und gebrauchen müsse, um eine wahre Erkenntniß mit Sicherheit zu erzielen? Sicherlich nicht. Denn damit würde man ja gerade das aufheben, was man (vorgeblich) nicht aufheben, läugnen, was

man nicht geläugnet haben will. Unser Gegner wirft beide Fragen in einander, springt von der ersten auf die andere über, und diese confusio, diese *μετάβασις ἐς ἄλλο γένος* — sie sind es, durch die er das „Mißverständniß" aufklären und beseitigen zu können glaubt. Aber aufklären und trüben, deutlich machen und confundiren sind doch zwei verschiedene Dinge. Wenn er daher sagt: „Nach unserer Ansicht ist die in dem Dogma der Kirche kundwerdende göttliche Wahrheit die höchste, endgültig entscheidende Norm — auch für die Aufstellungen der Philosophie"; so antworten wir ihm: im Sinne der zweiten Frage ist es wahr, im Sinne der ersten aber unwahr, und deßhalb ist und bleibt der „leitende Grundsatz", wie er ihn versteht und erklärt, unstatthaft. Was davon Wahres ist und wie er verstanden und angewendet werden muß, haben wir oben (S. 606 f.) deutlich gesagt.

Dieser Grundsatz wird auch durch die weiter von ihm versuchten Distinctionen in kein besseres Licht gesetzt. „Nicht die philosophische Erkenntnißweise, sagt er (S. 217), soll durch das Dogma geregelt werden, nicht der philosophische Erkenntnißproceß oder die Ausführung der Vernunfterkenntniß selbst soll an die Norm des Glaubens gebunden sein. Nennen wir das Dogma den Leitstern oder die höchste Norm der Philosophie, so ist dabei keineswegs unsere Meinung (wie ich das annähme), das Lehramt der Kirche hätte uns zu zeigen, wie eine bestimmte Ansicht als philosophisch wahr oder falsch zu erkennen sei, es entscheidet nur darüber, was philosophisch wahr oder falsch." Also die philosophische Erkenntniß nach ihrer formellen Seite hat die natürliche Vernunft zu Stande zu bringen, das Philosophiren, diese eigenthümliche Geistesarbeit ist ihre Sache; aber sie kann

und soll nicht entscheiden, wenigstens nicht endgültig und in letzter oder höchster Instanz, ob das philosophisch Erkannte (die philosophische Erkenntniß nach ihrer materiellen, inhaltlichen Seite) auch philosophisch wahr oder falsch sei. Denselben Gedanken führt er auch so durch. Es sei mit P. Kleutgen die Norm der Gewißheit von ihrem Grunde zu unterscheiden. „Dieser (der Grund) gibt unserm Fürwahrhalten seine Form, jene (die Norm) seinen Inhalt". Also der Grund, den ich für meine Gewißheit z. B. in Bezug auf das Dasein Gottes habe, entscheidet darüber, ob dieses mein Fürwahrhalten ein philosophisches, auf bloße Vernunft sich stützendes, oder ein theologisches, auf Auctorität sich begründendes, kurzum, ob es ein Wissen oder ein Glauben ist. Aber von dem Grunde der Gewißheit und somit von der Form des Fürwahrhaltens ist die Norm derselben und somit der Inhalt des Fürwahrhaltens zu unterscheiden, und diese Unterscheidung wird nun auf die vorliegende Frage also angewendet. Die Philosophie kann sich ihre „Gestaltung als Wissenschaft" oder die Begründung ihrer Sätze selbst geben und braucht sie nicht vom Glauben zu empfangen, die Sätze selbst aber oder ihren Inhalt kann sie nur nach der Norm des Glaubens mit Sicherheit aufstellen. Diesen Unterscheidungen zufolge hat die Philosophie zwei Seiten oder Gesichter; von vorne sieht sie rein vernunftwissenschaftlich aus, nach hinten rein glaubenswissenschaftlich oder umgekehrt: desinit in piscem mulier formosa superne. Sie ist eine auf Vernunft und Glauben zugleich sich aufbauende, auf diese beiden ganz verschiedenen Principien sich stützende Wissenschaft. Und doch soll sie reine Vernunftwissenschaft sein, und das Gebiet, über welches sie nicht hinausgreifen darf, soll das durch reine Vernunft Erkenn-

bare (nicht bloß das durch sie Begründbare) sein, und auf diesem ihr eignenden Gebiet darf sie ihre Bestimmungen (d. h. doch wohl „Sätze", und nicht etwa nur Beweisgründe) aus keiner andern Quelle oder aus keinem andern Princip schöpfen, als wiederum nur aus reiner natürlicher Vernunft, nicht aus übernatürlicher Offenbarung"! Gleichwohl soll einer frühern Versicherung zufolge die menschliche Vernunft „ohne den Maßstab göttlicher Offenbarung anzulegen" im Stande sein eine wahre und sichere Erkenntniß zu erzielen, folglich nicht bloß die Begründung der philosophischen Erkenntniß oder ihre Form, sondern auch ihren Inhalt, die Sätze oder Wahrheiten, mit einem Wort nicht bloß das Wie, sondern auch das Was derselben darzubieten! Ja die natürliche menschliche Vernunft ist es, von der er ein evidentes Urtheil über die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung als Bedingung der gläubigen Annahme derselben fordert!

Werfen wir jetzt einen Blick auf die ganze Reihe der obigen Distinctionen zurück. Um der Philosophie in ihrer Eigenthümlichkeit als Erkenntniß und Wissenschaft aus bloßer Vernunft Raum zu verschaffen und der auf ihren Begriff und ihr Wesen sich stützenden Einsprache gegen den „leitenden Grundsatz" des Universitätsprogramms ein Paroli zu bieten, will unser Gegner, wie gezeigt, die göttliche Offenbarung nicht überhaupt als Norm der philosophischen Erkenntniß, will er sie nicht als erste oder unmittelbare, sondern ganz bestimmt vielmehr nur als letzte oder höchste, endgültig entscheidende Norm anerkannt wissen. Er unterscheidet in derselben Absicht weiter die philosophische Erkenntniß von ihren Ergebnissen, die Erkenntnißweise von dem Erkenntnißinhalt, das Wie oder die Form von dem Was

oder dem Inhalt der Philosophie. Daß er mit diesen Unterscheidungen und ihrer Anwendung in unlösbaren Widerspruch geräth mit der durch das katholische Dogma sanctionirten Schätzung des Vermögens der natürlichen Vernunft, und mit sich selbst, sofern er dieser Schätzung nicht widersprechen, sondern sie noch schärfer, als es von uns geschieht, accentuiren will — haben wir gesehen. Darin offenbart sich aber noch nicht die ganze Schwäche und Unhaltbarkeit der von ihm eingenommenen Stellung. Die gedachten Distinctionen geben seiner Auffassung jenes Grundsatzes wenigstens einen Schein der Berechtigung, und wir zweifeln nicht, daß sie vielen seiner Leser als etwas Rechtes vorgekommen sind. Nun hält er sie aber selbst nicht einmal aufrecht, sondern nimmt sie, die er uns mit der einen Hand darbietet, um jene unserer Einsprache zu begegnen, mit der andern Hand wieder zurück, um seinen Grundsatz in ungeschwächter Kraft aufrecht zu erhalten. Ebendamit gibt er aber auch selbst den Versuch, diesen Grundsatz in Einklang mit dem katholischen Dogma in Betreff des Vermögens der natürlichen Vernunft zu bringen, und somit den Vortheil auf, den ihm derselbe in den Augen der meisten eingetragen haben mag. Oder ist es nicht so? Unsere Leser wissen es, daß der „leitende Grundsatz“ ohne alle Einschränkung von ihm dahin ausgesprochen wird: die Philosophie sowie jede andere weltliche Wissenschaft müsse sich beständig an dem christlichen Dogma, nämlich an dem wahren, also katholischen Dogma orientiren. Warum ist dieß nothwendig? Weil nur diejenige Philosophie und weltliche Wissenschaft überhaupt die wahre sein kann, welche in Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung (der wahren Auffassung derselben in dem katholischen Dogma) steht. Was folgert

er aber aus diesem an sich und vom Standpunkte unseres Glaubens ganz richtigen Satze? „Wer den Zweck will, muß auch das Mittel wollen. Wo ist nun dieses? Besitzt es die menschliche Vernunft in sich selbst? Vermag sie aus sich selbst, ohne einen höheren Leitstern, ihre Forschung in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten?" Diese Fragen verneint er ohne weitere Distinction, wie aus dem Schluß hervorgeht: „Also muß der philosophirende Geist, will (soll) er anders in Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung bleiben, sich nach einem Leitstern umsehen, der über seiner eigenen Vernunft liegt. Das ist die göttliche Offenbarungswahrheit" (s. ob. S. 603). Damit ist unzweideutig gesagt, daß die göttliche Offenbarung nicht erst schließlich einzutreten habe und lediglich als endgültig entscheidende Erkenntnißnorm, als bloß den Inhalt der Erkenntniß sicherstellende, den Erkenntnißproceß oder die Erkenntnißweise aber der natürlichen Vernunft überlassende Instanz anzusehen sei, sondern sie ist von Anfang an und durch den ganzen Verlauf der Erkenntniß, und für den Inhalt wie für die Form derselben maßgebend. Derselbe Gedanke liegt der Vergleichung dieser positiven Erkenntnißnorm für die Philosophie mit dem „Richtscheit" des Baumeisters und mit dem „Leuchtthurm", der dem Schiffer die Richtung für seine Fahrt vorschreibt (S. 217), zu Grunde. Ist einmal die Orientirung am christlichen Dogma conditio sine qua non für die Philosophie, so hieße es in der That aufs Gerathewohl oder ins Blaue hinein philosophiren, wollte man das Dogma erst schließlich als Erkenntnißnorm in Anwendung bringen (S. 221). Entscheidet doch, wie er uns belehrt, die in der Vernunft selbst liegende Erkenntnißnorm für sich weder am Anfang noch am Ende, weil

sie nicht allein entscheidet, und nichts, weil sie nicht endgültig entscheidet, alle Entscheidung resultirt vielmehr erst aus dem Beitritt der göttlichen Offenbarung durch Orientirung an ihr. Gerade um diese Anschauung von dem Verhältniß des Wissens zum Glauben dogmatisch zu rechtfertigen, wird ja gelehrt: die menschliche Vernunft bedürfe der „Ergänzung oder Vervollständigung durch die göttliche Offenbarung wesentlich". Worin besteht nun diese ihre wesentliche Bedürftigkeit? Sie kann in nichts anderem als darin bestehen, daß sie eine wahre und sichere Erkenntniß nicht zu erzielen vermag, ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen. Sie ist auch nicht eine halbe, sondern eine ganze, und bezieht sich nach der Natur der Sache nothwendig auf beides in Einem, auf die Erkenntnißweise und den Erkenntnißinhalt. Denn man kann diese beiden wohl unterscheiden, aber man darf sie nicht trennen und der Vernunft eine richtige Erkenntnißweise zu-, einen wahren Erkenntnißinhalt aber als außer ihrem Vermögen gelegen absprechen und sie in dieser Beziehung an die göttliche Offenbarung verweisen. Ihre wesentliche Ergänzungsbedürftigkeit, wird sie einmal statuirt, muß sich auf beides erstrecken, weil das eine nicht weniger wesentlich ist für die Vernunft als Vernunft wie das andere.

Von ganz besonderem Interesse ist noch der Schluß der Diatribe. Wie unser Gegner immer sich den Anschein gibt, nur die Lehre des hl. Thomas zu reproduciren, so führt er ihn uns auch hier als Patron seiner eigenthümlichen Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen vor. In dem bekannten Schlusse desselben von der Unzugänglichkeit der Wissenschaft für die Menge und ihrer Unzulänglichkeit für die Befriedigung unseres religiösen Bedürf-

nisses auf die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und des Glaubens findet er die Nothwendigkeit für die Wissenschaft, sich der Leitung der göttlichen Offenbarung zu unterwerfen und nach der Glaubenslehre sich zu normiren, ausgesprochen! Daraus ist denn doch wohl deutlich zu ersehen, daß es unser Neuscholastiker nicht sehr genau mit der alten Scholastik nimmt, und daß seine wiederholten Versicherungen, nur die Lehre unserer „alten Theologen" vertreten und den von ihnen empfohlenen „Wissenschaftsbetrieb" wieder ins Leben rufen zu wollen, mit der größten Vorsicht aufzunehmen sind.

Hören wir nun zuerst seine deßfallsige eigene Exposition und lassen hierauf die urkundliche Lehre des hl. Thomas folgen.

„Allerdings ist auch das Urtheil unserer Vernunft in einem gewissen Sinne untrüglich. Es gibt gewisse Wahrheiten, sagt St. Thomas, in deren Erkenntniß die Vernunft nicht irren kann. Dahin gehören die ersten Principien. Und weil die Gewißheit der Principien sich den Folgerungen mittheilt, haben auch diese einen Antheil an der unfehlbaren Wahrheit jener, wofern sie wirklich aus ihnen folgen (1. qu. 85. a. 6 [1]). Aber ist die Richtigkeit unserer Schlußfolge immer evident? Hier wird nur gar zu leicht eine Täuschung mitunterlaufen. Der Grund davon liegt in der natürlichen Schwäche unseres Geistes, in äußern Einflüssen und großentheils in der persönlichen Stimmung der Philosophierenden. Werfen wir einen Blick auf die Geschichte. Da sehen wir die „wirkliche" Philosophie von ihren eigenen Principien aus zu den widersprechendsten Ergebnissen gelangen. Die

1) So wird wohl der Druckfehler a b zu corrigiren sein. Zur Sache vgl. ob. S. 616.

Abweichung betrifft nicht gleichgültige Fragen, sondern die höchsten Güter der Menschheit. Unser Geist kann sich hier nicht neutral verhalten. Er will und muß wissen, auf welcher Seite die Wahrheit sei. Wie kann er hierüber endgültig zur Gewißheit gelangen?" (S. 218.) Diese Frage beantwortet er sofort, unter Hinweisung auf Thomas (2. 2. q. 2. a. 4), wo die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und des Glaubens in der obigen Weise motivirt wird — nicht, wie gesagt, für die Wissenschaft, sondern für die Religion — dahin: „in diesen Worten (des hl. Thomas) ist die Glaubenslehre als die höchste, endgültig entscheidende Wahrheitsnorm auch für die Aufstellungen [1]) der reinen Vernunftwissenschaft anerkannt, in dem nämlichen Sinn wie wir dieß behauptet haben" (S. 219).

Ganz abgesehen vorerst davon, was der hl. Thomas bezüglich der vorliegenden Frage lehrt, constatiren wir vor allem, daß die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und des Glaubens hier lediglich für die Philosophie und die endgültige Lösung ihrer Aufgabe, und nicht zugleich auch für „jede andere weltliche Wissenschaft", wie z. B. Physik, Chemie u. s. w. in Anspruch genommen wird. Auch geht aus der ganzen Argumentation deutlich hervor, daß sie nur für jene in Anspruch genommen werden konnte. Denn nur in der Philosophie und den ihr unmittelbar verwandten Wissenschaften, nicht aber in allen, namentlich nicht in den angeführten und so vielen andern, handelt es sich von den „höchsten Gütern der Menschheit", wo sich unser Geist nicht neutral verhalten kann, wo er wissen will und muß, auf

1) Das Zweideutige und Schillernde dieser Fassung wird der Leser im Hinblick auf das oben (S. 624 f.) Gesagte sich zurechtzulegen wissen.

welcher Seite die Wahrheit sei. Ob Franklin oder Nollet in der Elektricitätslehre Recht habe (um mich des bekannten Lessing'schen Beispiels zu bedienen), ob Ptolemäus, Tycho de Brahe oder Copernicus in der Lehre vom Weltgebäude: diesen Fragen gegenüber kann sich der menschliche Geist insofern wohl neutral verhalten, als sie doch gewiß nicht die höchsten Güter der Menschheit betreffen; davon gar nicht zu reden, daß es ihm kaum möglich sein dürfte, auf die erstere und unendlich viele andern Fragen der weltlichen Wissenschaften aus seinem Glauben eine bestimmte Antwort zu geben, und nicht unverfänglich für ihn wäre, auf Fragen der letztern Art eine endgültig entscheidende geben zu sollen. Wenn dem nun so ist, wo bleibt dann der „leitende Grundsatz" des Universitätsprogramms, kraft dessen jene Nothwendigkeit für alle weltlichen Wissenschaften unterschiedslos in Anspruch genommen wird? Und wie kann sein Vertheidiger sagen, er lehre das Nämliche wie Thomas, wenn dieser nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung nur von dem Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung und zum Glauben spricht, gesetzt auch derselbe spräche sich darüber gleichstimmig mit ihm aus?

Unser Neuscholastiker verlangt sodann von der Wissenschaft (Philosophie) „unfehlbare" Wahrheit und „untrügliche" Gewißheit. Er muß diese Forderungen an sie stellen, weil er unter keiner andern Voraussetzung und Bedingung auf die Nothwendigkeit ihres Anschlusses an die göttliche Offenbarung und des Anerkenntnisses des Glaubens als der höchsten Wahrheitsnorm für sie schließen kann. Allein diese an die Wissenschaft gestellte Forderung ist unstatthaft und beruht auf einem gänzlichen Verkennen ihres eigenthümlichen Wesens im Unterschied von dem Glauben. Allerdings geht

sie auf objective Wahrheit und Gewißheit aus und ihr Werth bestimmt sich nach dem Maße, in welchem sie die Wahrheit mit Sicherheit an den Tag zu fördern vermag. Aber auf Unfehlbarkeit kann sie ihrer Natur nach keinen Anspruch machen und will es auch nicht (s. ob. S. 600 f.). Daher spricht es nicht gegen sie, nicht gegen die Forderung, sie nach ihren eigenen Principien zu betreiben, wenn wir finden, daß sie dabei mannigfach fehlgreift. Ihre Unvollkommenheit in diesem oder jenem Stadium ihrer Entwicklung kann uns nur auffordern an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten, nicht aber Grund geben, sie fallen zu lassen oder in ihrem Wesen zu fälschen. Wer wollte sagen, daß die Wissenschaft werthlos sei, weil sie nicht unfehlbar ist? Wenn aber die Unfehlbarkeit ihren Werth nicht bedingt, so ist es offenbar unstatthaft, ihr ein fremdes Gesetz zu dem Ende aufzudringen, um sie vor aller Fehlbarkeit zu bewahren.

Sprechen wir jetzt von der Philosophie insbesondere! Sie steht in der nächsten Beziehung zur Religion und zum Glauben, denn sie hat die Fragen zu behandeln, welche die höchsten Güter der Menschheit betreffen. Das religiöse oder Seligkeitsinteresse des subjectiven Geistes läßt keine „Neutralität“ desselben, keine Unentschiedenheit, kein Schwanken, keinen Zweifel in Ansehung dieser Fragen zu. Um religiös zu sein, um die Stimme des Gewissens als Gottes Willen zur unverbrüchlichen Richtschnur seines Handelns zu machen und auf ein jenseitiges ewiges Leben als den eigentlichen Endzweck seines Daseins zu hoffen und hinzuarbeiten — dazu muß der menschliche Geist über das woher und wohin seines Daseins von vornherein, unabhängig von einer mühsamen und in ihren Ergebnissen zweifelhaften Forschung,

mit sich völlig im Reinen, er muß Dessen gewiß sein, daß Gott ist, und daß er denen, die ihn suchen, ein gerechter Vergelter ist (Hebr. 11, 6). Dieses der Wissenschaft vorauseilende und auf ganz andern als wissenschaftlichen Vermittelungen beruhende Fürwahrhalten heißt Glauben. Die Unmittelbarkeit, Sicherheit und Kraft der Ueberzeugung hinsichtlich der höchsten Dinge, ohne die ein wahrhaft religiöses Leben nicht entstehen und bestehen kann, vermag die Wissenschaft nicht zu geben, wie sie denn auch nicht dazu bestimmt ist, dem religiösen oder Seligkeitsinteresse des Geistes unmittelbar zu dienen. Wenn man nun dieses in der Natur des vernünftigen und denkenden Geistes gelegene und in aller Erfahrung offen sich kundgebende Verhältniß von Religion und Wissenschaft mißachtend, letztere an den Glauben als Erkenntnißnorm der Wahrheit bindet, damit sie dem menschlichen Geiste jene „endgültige Gewißheit" in Ansehung seiner höchsten Güter zu bieten vermöge, der er in seinem religiösen Interesse bedarf: was ist das anderes als eine Vermischung von Wissen und Glauben und eine Verkennung des eigenthümlichen Wesens der Wissenschaft? Diese Confusion ist das *πρῶτον ψεῦδος* der ganzen Theorie unseres Gegners, der zu lieb er sich die neue und eigenthümliche Lehre vom Uebernatürlichen als wesentliche Ergänzung oder Vervollständigung des Natürlichen zurechtgerichtet hat. Zwar will er nicht geläugnet haben, es vermöge die menschliche Vernunft, ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen, eine wahre und sichere Erkenntniß zu erzielen; aber er behauptet, daß diese sichere Erkenntniß noch keine endgültig sichere oder gewisse sei, und daß sie dazu erhoben, zu diesem Ende ergänzt oder vervollständigt werden müsse durch den Glauben. Damit steht in

vollem Widerspruch, wenn er andererseits eine völlig evidente (also doch wohl auch endgültig gewisse), vom Glauben schlechthin unabhängige Erkenntniß von Gott durch bloße Vernunft nicht nur für möglich, sondern im Interesse des Glaubens für nothwendig erklärt, indem er sagt, es müsse der gläubigen Annahme der göttlichen Offenbarung ein evidentes Urtheil über die Glaubwürdigkeit derselben vorangehen (ob. S. 618 f.).

Und dieser widerspruchsvollen Theologie und solcher Vermischung von Glauben und Wissen soll St. Thomas das Wort geredet haben! Das gerade Gegentheil wird sich als die thatsächliche Wahrheit herausstellen, wenn wir seine deßfalls angerufene Lehre von der Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und des Glaubens unbefangen und gründlich prüfen. Aus der Unzulänglichkeit der Wissenschaft, die dem Menschen im Interesse seines Heiles nöthige Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge zu gewähren, schließt Thomas auf die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und des Glaubens, beziehungsweise einer theologischen Doctrin außer (praeter) den philosophischen, die er doctrina sacra nennt. Er schließt auf diese Nothwendigkeit nicht im Interesse der philosophischen Wissenschaften, als ob sie einer Ergänzung oder Vervollständigung durch die göttliche Offenbarung, und des Glaubens als ihrer höchsten Wahrheitsnorm bedürften, sondern ganz ausdrücklich vielmehr im Interesse des menschlichen Heiles, und hält somit Religion und Wissenschaft streng auseinander. Gleich im Eingang zu seiner theologischen Summe sagt er: Necessarium fuit *ad humanam salutem* esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam *praeter* philosophicas doctrinas, *quae ratione humana investigantur* (I. q. 1. a. 1). Den

ersten Grund für diese Nothwendigkeit findet er darin, daß der Mensch von Gott zu einem Endziele bestimmt sei, das aus bloßer Vernunft nicht erkennbar sei. Nun muß ihm aber sein Endziel voraus bekannt sein (praecognitum), wenn er seine Intentionen und Actionen auf dasselbe hin ordnen soll. Unde necessarium fuit homini *ad salutem* quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt (l. c.). Hierauf fährt er so fort: Ad ea etiam, quae de deo ratione humana investigari possent (was der Mensch auf dem Wege der [philosophischen] Wissenschaft sich zur Kenntniß bringen kann), necessarium fuit hominem instrui revelatione divinâ; quia veritas de deo per rationem investigata *a paucis* et *per longum tempus* et *cum admixtione multorum errorum* homini proveniret, *a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus*. Er will also sagen: in Bezug auf Gott und die göttlichen Dinge muß die Wahrheit allen Menschen, und gleich von vornherein, und ohne Beimischung von Irrthümern bekannt sein [1]), damit sie ihr Heil besorgen, ihr Leben, ihre Intentionen und Actionen darnach einrichten können. Diese Wahrheit und ihre Erkenntniß muß allen als die Morgensonne ihres zeitlichen Daseins aufgehen; sie darf nicht erst den Mittag oder Abend ihres Lebens erhellen und nicht von den Nebeln des Irrthums verdüstert oder durch Ungewißheit und Zweifel geschwächt sein. Das alles aber würde nicht zutreffen, wenn der Mensch bezüglich dieser Wahrheit und ihrer Erkenntniß lediglich auf den Weg der Wissenschaft, wenn er zu ihrer Erforschung auf seine eigene Vernunftthätigkeit und

1) Statt des letztern sagt er anderwärts auch (wie wir sehen werden): ganz gewiß oder unzweifelhaft feststehen.

Geistesanstrengung beschränkt wäre. In der Schrift contr. gent. (I. c. 4) setzt Thomas weitläufig auseinander, warum es angemessen war, den Menschen nicht auf seine eigene Vernunftthätigkeit zu jenem Ende zu beschränken, sondern ihm auch das durch Vernunft auf dem Weg der Wissenschaft Erkennbare zu offenbaren und als Glaubenssache vorzulegen (quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur — lautet die Ueberschrift des citirten Kapitels). Drei Unzukömmlichkeiten (inconvenientia — für den Heilszweck, nicht für die Wissenschaft) würden sich ergeben, si (de deo) veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur [1]. Die erste bestände darin, daß nur Wenigen die Erkenntniß Gottes eigen wäre [2]), indem nur Wenige der zur Erforschung der Wahrheit erforderlichen Arbeit sich zu unterziehen aus Liebe zur Wissenschaft (cujus tamen mentibus hominum naturalem deus inseruit appetitum) geneigt seien, wie auch nicht alle in der äußern Lage dazu sich befänden. Die zweite bestände darin, daß auch selbst diese wenigen nur erst nach langer Zeit zu der Erkenntniß Gottes (quae homines maxime perfectos et bonos facit) kommen würden. Die dritte bestände darin, daß das Wahre nicht immer rein erkannt würde wegen der Schwäche der menschlichen Vernunft, und daß bei dem Widerstreit der Philosophen unter einander es für die übrigen immer zweifel-

1) Oder wie er auch sagt: si sola rationis via ad deum cognoscendum pateret.

2) Thomas geht nämlich davon aus, daß eine natürliche Offenbarung Gottes in dem Geiste des Menschen — was man angeborene Gottesidee nennt — nicht anzunehmen sei, so daß es für den Menschen, von der übernatürlichen Offenbarung abgesehen, keine andere als die auf dem Weg der wissenschaftlichen Forschung zu gewinnende Erkenntniß Gottes gebe.

haft bliebe, auf welcher Seite die Wahrheit sei [1]. Et ideo — schließt Thomas — oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi; et salubriter divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore. In der theologischen Summe 2. 2. q. 2. a. 4 (welche Stelle von unserm Gegner allein berücksichtigt wird) kommt Thomas auf diese Gründe für die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und des Glaubens zurück. Hier sagt er: necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea, quae per rationem cognosci possunt. Und zwar erstens deßhalb, damit der Mensch schneller (citius) und nicht erst, nachdem er vielleicht sein halbes Leben auf die Erforschung verwendet, zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit gelange. Sodann deßhalb, damit diese Erkenntniß allgemeiner (communior) sei. Denn zum wissenschaftlichen Studium kommen viele nicht, sei es wegen Schwäche des Geistes oder wegen anderer Beschäftigungen und Nothwendigkeiten des zeitlichen Lebens oder wegen Mangels an Wißbegierde. Ihnen allen würde die Erkenntniß Gottes abgehen, wofern ihnen die göttlichen Dinge nicht per modum fidei vorgelegt würden. Drittens aber propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis (soll wohl heißen: divinis) naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt et sibi ipsis contraria

---

1) Denn wenn auch etwas verissime demonstrirt sei, so vermöchten doch die meisten die Kraft der Demonstration nicht zu fassen.

senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a deo dicta, qui mentiri non potest.

Dieser letztere Punct ist es, den unser Gegner allein ausgehoben und berücksichtigt und aus dem er den Schluß gezogen hat: „In diesen Worten ist die Glaubenslehre als die höchste, endgültig entscheidende Wahrheitsnorm auch für die Aufstellungen der einen Vernunftwissenschaft anerkannt, in dem nämlichen Sinn wie wir dieß behauptet haben“. So springt er mit dem hl. Thomas um. Das entfernteste, leiseste Anklingen des Wortlauts seiner Aeußerungen an eine seinem Sinn und Geist gänzlich fremde Lehre genügt jenem, eine solche Lehre auf dessen Namen zu schreiben. Thomas unterscheidet bezüglich der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge einen doppelten Weg (via) oder eine doppelte Weise (modus) derselben, den Weg der Wissenschaft (Philosophie) und den des Glaubens. Sodann stellt er den Satz auf, daß diese Erkenntniß allen zum Heile, zur Einrichtung ihres Zeitlebens nach Maßgabe des ihnen vorgesteckten Endziels in einem ewigen Leben nothwendig sei, daß ihr ganzes Heil davon dependire. Sofort begründet er die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und des Glaubens der geoffenbarten Wahrheit darauf, daß die meisten den Weg der Wissenschaft nicht betreten können oder wollen, und daß auf diesem Weg das geforderte Ergebniß nur erst spät und nicht in der Reinheit und Sicherheit erzielt werde, wie es für den Heilszweck verlangt werden muß. Er erklärt also im äußersten (von ihm jedoch keineswegs zugestandenen) Falle auch bezüglich der Vernunftwahrheit den Glauben als zum Heile für alle nothwendig. Ihn auch der Vernunftwissenschaft oder Philosophie für

nothwendig zu erklären, wie von jenem geschieht, davon ist er, wir dürfen den Ausdruck gebrauchen, unendlich weit entfernt. Daß er in diesem Sinne, in dem „nämlichen" Sinne wie jener lehre, dagegen spricht nicht weniger als alles, als jedes in dieser Sache von ihm gesprochene Wort. Thomas erklärt die Vernunftwissenschaft für unzulänglich, nicht an sich, sondern nur für den Heilszweck, und auch hier zunächst nur im Hinblick auf die Menge, die unzulänglich ist, um sie zu betreiben und ihre Demonstrationen zu fassen. Er erklärt sie sodann für unzulänglich, Leitstern für das Leben zu sein, lediglich deßhalb, weil sie doch nur eine sehr spät reifende Frucht desselben ist. Die Wissenschaft als solche und für sich selbst an die Norm des Glaubens zu binden und durch den Glauben sich ergänzen und vollenden zu lassen, davon weiß und sagt er nichts: diesem Gedanken steht er als Antipode entgegen. Er traut der Wissenschaft (Philosophie) für sich und unabhängig vom Glauben nicht nur zu, Gott der Wahrheit gemäß zu erkennen, sondern auch sein Dasein *verissime* zu demonstriren (contr. gent. I. 4. n. 3). Dieses verissime schließt jede Ergänzung oder Vervollständigung, jede anderswoher zu entlehnende höchste, endgültige Entscheidung über Wahrheit und Gewißheit ihrer Erkenntniß aus, und Thomas meint nicht, daß seine Beweise für das Dasein Gottes noch nicht vollständig beweisend seien. Wenn er aber hierin auch der Wissenschaft weniger zutraute, als er wirklich thut, und unzweideutiger, als von ihm geschieht, die durchgängige Nothwendigkeit des Glaubens als gänzlich zweifellosen und in sich beruhigten Fürwahrhaltens für den religiösen Lebenszweck ausspräche; so würde er sich doch von dem Gedanken fernhalten, daß die Unzulänglichkeit der Wissenschaft für den

religiösen Lebenszweck durch den Glauben zu ergänzen sei, weil dadurch beide, die Wissenschaft und der Glaube, aus der ihnen angewiesenen eigenthümlichen Stellung gleichmäßig verrückt und beide in einander gemischt würden.

Die Quintessenz der Thomistischen Lehre läßt sich in wenige Sätze zusammenfassen.

Als unsterblicher, für ein ewiges Leben bei Gott bestimmter Geist ist der Mensch gehalten, seine „Intentionen und Actionen" auf dieses sein Heil in Gott zu richten und so sein Endziel zu realisiren. Dieses Endziel und was damit zusammenhängt, muß ihm daher vor allem bekannt und zweifellos gewiß sein. Diese Erkenntniß und Gewißheit kann er sich durch seine eigene Geisteskraft nicht verschaffen; die bezügliche Wahrheit muß ihm von Gott geoffenbart und als Glaubenssache dargeboten werden. Andrerseits ist ihm ein natürliches Verlangen nach Erforschung der Wahrheit, ein amor scientiae von Gott eingepflanzt (contr. gent. I, 4. n. 1). Dieser modus cognoscendi veritatem geht der cognitio veritatis per fidem zur Seite und besteht außer und neben letzterer für sich. Ist die Realisirung des religiösen Endzwecks ganz unabhängig gestellt von der wissenschaftlichen Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit, so besteht andrerseits auch die Wissenschaft, ihr Anbau und ihre Pflege, unabhängig von der (übernatürlichen) Offenbarung und dem (positiven) Glauben, von dem sie auch ihrer Bestimmung und ihren Zwecken nach ganz verschieden ist. Der Grund dieser ihrer Unabhängigkeit liegt nahe. Ea (sagt Thomas) quae rationi subduntur, *sufficienter traduntur* in philosophicis disciplinis (1. q. 1. a. 1.); der menschliche Geist besitzt in sich selbst ein lumen intelligibile, das von sich aus für die Erkenntniß des

natürlicherweise Erkennbaren hinreichend ist (1. 2. q. 109. a. 1. s. Antikritik S. 10).

Liegen somit Glaube (Religion) und Wissenschaft rein objectiv betrachtet ganz auseinander, haben sie verschiedene Zwecke und verschiedene Mittel zu deren Realisirung; so treffen sie in dem Subject, welches der menschliche Geist ist, zusammen und auf einander. Nach der Natur der Sache muß nun dieses so geschehen können, daß sie sich nicht gegenseitig hindern, stören oder befehden, vielmehr mit einander vertragen, gegenseitig unterstützen und fördern. Erfahrungsmäßig, für das empirische Subject, geht aber der Glaube voraus als Bewußtsein einer unmittelbar göttlichen und somit absolut beglaubigten Wahrheit (quasi a deo dicta, qui mentiri non potest). Setzen wir nun, dieses gläubige Subject wende sich hierauf der Erforschung und wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit zu, wofür ihm ja ein natürliches Verlangen von Gott selbst eingepflanzt ist; so muß ihm dessen wahre und volle Befriedigung unbeschadet seines Glaubens möglich sein. Müßte man, um den Glauben zu behalten, auf die Wissenschaft verzichten, so bedeutete das einen wesentlichen Zwiespalt in der von Gott geschaffenen und angelegten Natur des menschlichen Geistes, der nicht angenommen werden kann.

Fragen wir nur nach den principiellen Bedingungen des Friedens, des harmonischen Zusammengehens der Wissenschaft mit dem Glauben auf Seite der erstern! Wollte man mit Cartesius und der modernen Philosophie (die ja fast ausnahmslos von dessen Geiste beherrscht ist) den Satz aufstellen: daß der Zweifel die eigentliche Bedingung und der fruchtbare Boden der Wissenschaft oder der sichern

Erkenntniß der Wahrheit sei [1]); so würde hiemit das Aufgeben des Glaubens als Bedingung des Anfangs der wahren und sichern Erkenntniß statuirt, und in consequenter Verfolgung dieses Satzes das (durch Denken herausgebrachte) Wissen für die allein adäquate Form des Bewußtseins der (aller) Wahrheit erklärt. Daran, daß der Gläubige seinen Glauben zum „Leitstern" bei seinen wissenschaftlichen Forschungen, unbeschadet ihrer ächten Wissenschaftlichkeit, nehmen könne und solle, könnte unter solchen Voraussetzungen begreiflich auch nicht mehr im entferntesten die Rede sein. Diese Voraussetzungen sind daher vom Standpuncte des Glaubens schlechthin zu verwerfen; sie lassen sich aber auch rein philosophisch als unstatthaft erkennen. Es ist das eine Auflösung des in der Natur des menschlichen Geistes angelegten Dualismus in die reine Einheit des Wissens. Zu Grund liegt das auch von unserm Gegner geltend gemachte Princip, daß es nur einen Wahrheitsgrund, folglich auch nur eine Wahrheit geben könne. Dieser eine Wahrheitsgrund ist dem Rationalismus die natürliche Vernunft, der denkende Menschengeist.

Diesem rationalistischen und in letzter Consequenz pantheistischen Monismus steht eine andere Auflösung jenes Gegensatzes in die reine Einheit diametraliter entgegen. Es ist dieß die Incorporirung des Wissens und der Wissenschaft in den Glauben, der Philosophie in die Theologie. Unser Gegner betont wiederholt als Grundsatz: es kann nur eine

---

1) Dieser Satz convertirt sich sofort in den positiven: daß das (reflectirende und speculirende) Denken die Quelle der Wahrheit und das Mittel der Ausscheidung des Irrthums sei. In dieser Form hat ihn die pantheistische Philosophie seit Spinoza aufgenommen und durchgeführt.

Wahrheit geben und e i n e n Wahrheitsgrund, nämlich die übernatürliche Offenbarung und den positiven Glauben, das Dogma. Nach ihm ist die natürliche Vernunft für sich allein kein wirkliches, lebenskräftiges Wahrheits- und Erkenntnißvermögen, vielmehr bedarf sie, um dieß in Wirklichkeit und Wahrheit zu sein, der Ergänzung oder Vervollständigung durch die übernatürliche Offenbarung. Daher erklärt er es für ein vergebliches Bemühen, die Philosophie und die weltliche Wissenschaft überhaupt auf sich selbst, auf sich allein zu stellen; sie müßten sich, um ihren Zweck zu erfüllen, vielmehr beständig an dem christlichen, d. h. katholischen Dogma orientiren. Das ist eine Doctrin, welche die Bedingungen des Friedens zwischen Glauben und Wissen im (vermeintlichen) Interesse des Glaubens principiell negirt. Sie geht weit über Das hinaus, was die kirchliche Auctorität im Namen und (wahren) Interesse des Glaubens fordert, und unbeschadet des Rechtes der Wissenschaft fordern kann.

2.

Origenes über den katholischen Gottesdienst.

Von Dr. Probst, Professor in Breslau.

Ort des Gebetes.

Zum Gebete ist jeder Ort geeignet. Um dasselbe ruhiger und gesammelter zu verrichten, kann man jedoch in seinem Hause einen Raum aussondern und ihn eigens dafür bestimmen. Zuvor erkundige dich, ob daselbst nicht etwas Sündhaftes geschehen sei, denn Gott zieht sich nicht nur von dem, der Solches gethan, zurück, sondern auch von einem solchen Orte. Auch jene Gemächer, in welchen Ehegatten den erlaubten Beischlaf pflegen, eignen sich hiefür nicht. Wenn man sich nemlich um des Gebetes willen einige Zeit enthalten soll, soll man auch einen solchen Ort meiden [1]).

Diese Vorschriften galten von den Oratorien in Privatwohnungen, um so mehr mögen sie den Kirchen gegenüber Anwendung gefunden haben. Was heißt das aber anders, als die heutigen Geseze über Pollution und

1) De orat. n. 31. p. 582.

Execration der Kirchen waren dem Wesen nach schon im 2. und 3. Jahrhundert vorhanden? Von den Privatoratorien unterscheidet nemlich Origenes den Ort, an welchem die Versammlung der Gläubigen statt hatte und der nicht nur etwas Nüzliches, sondern auch etwas Anmuthiges hat [1]. Das Anmuthige und Erfreuliche bezieht er nun allerdings auf die Gegenwart Christi, der Engel und Heiligen, die den Versammlungen beiwohnen. Er verbindet es aber auch mit der Reinheit des Ortes, denn er stellt nicht nur beide Säze unmittelbar neben einander, die Säze: man nehme zum Oratorium keinen Schlafsaal und es hat der Ort des Gebetes, jener nemlich, an dem sich die Gläubigen versammeln, etwas Anmuthiges und Nüzliches, sondern er sagt auch ausdrücklich, von einem durch Sünde entweihten Orte weiche die wachende und schüzende Thätigkeit Gottes. Die Gegenwart Christi, der Engel und Heiligen sezt also die Reinheit des Ortes voraus. Sodann spricht er in der angeführten Stelle nicht von der Versammlung der Christen, sondern im Unterschiede von ihr von dem Versammlungs o r t e. Derselbe Gedanke liegt auch dem Saze zu Grunde, daß Gebäude für reiner oder unreiner gehalten werden, je nachdem sie zu Ehren des Göttlichen oder zur Aufnahme unreiner Körper bestimmt seien [2].

Man könnte erwiedern, ehe solche Fragen besprochen werden, sollte zuerst die beantwortet sein, ob die Christen zur Zeit des Origenes überhaupt eigene Gotteshäuser, oder Kirchen hatten. Celsus wirft ihnen vor, sie haben vor der Errichtung von Altären, Statuen und Tempeln einen

1) l. c.

2) C. Cels. l. 4. n. 59. p. 558.

Abscheu. Adamantius entgegnet, der Altar des Christen ist sein Herz, von dem wahrhaft im geistigen Sinne die Wohlgerüche eines frommen Gebetes aufsteigen. Die Statuen sind die vom Worte Gottes in uns gebildeten Tugenden; der zu diesen Altären und Bildern passende Tempel ist der Leib des Christen und vor allen der Leib unseres Heilandes Jesus. Derartige Aussprüche, deren sich noch viele finden, lassen allerdings den Zweifel aufkommen, ob die Christen jener Zeit im Besitze von Kirchen waren. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch deutlich, Origenes sagt damit nur, die Christen hatten keine heidnischen, dem Götzendienst und rein sinnlichen Opfern dienenden Altäre und Tempel. Unbestreitbar aber hatten sie eigene Gotteshäuser, in welchen sie sich versammelten und Gottesdienst hielten.

Ein paar Stellen mögen zum Beweise genügen. Er tadelt jene, welche sich weder zu Hause im Worte Gottes üben, noch die Kirche besuchen, um das Wort Gottes anzuhören [1]). Was treibt euch an, fragt er, daß ihr mit Verlassung eurer Häuser in diese Versammlung kommt? [2]) Zum Schmucke der Kirchen machten die Christen Beiträge [3]) und Kirchen wurden in den Verfolgungen niedergebrannt [4]).

Die Kirchen waren nach Osten gebaut. Es sagen dieses nicht nur die apostolischen Constitutionen [5]) ausdrücklich, sondern auch Origenes deutet darauf hin. Beim

---

1) In Genes. hom. 11. n. 3. p. 241. cf. in lib. Jes. nav. hom. 1. n. 7. p. 608.

2) In Luc. hom. 7.

3) In Jesu nav. hom. 10. p. 669.

4) In Math. ser. 39. p. 81.

5) Const. ap. l. 2. c. 57. p. 724.

Gebete wandte sich nemlich der Christ nach dieser Himmelsgegend, die ihm den Aufgang des wahren Lichtes symbolisirte. Es gab jedoch solche, welche sich beim Gebete in ihren Wohnungen lieber nach der Thüröffnung wendeten, weil sie der Anblick des Himmels mehr zur Andacht einlud, als die Wand. Die Menschen machen ihre Thüröffnungen nach beliebigen Himmelsgegenden und das beruht auf Uebereinkommen. Naturgemäß hat der Osten den Vorzug vor den übrigen, darum auch mehr Geltung, als was auf menschlichem Uebereinkommen beruht. Aus welch' anderem Grunde richtet sich auch der, welcher auf freiem Felde betet, eher nach dem Orient als Occident? Wenn aber hier der Orient den Vorzug hat, warum nicht überall? [1]) Das waren die Grundsäze der damaligen Christen über diesen Gegenstand. Wer möchte da läugnen, daß ihre Kirchen nach Osten gerichtet waren?

Die weitere Beschreibung der Kirchen enthält das zur Zeit des Origenes abgefaßte zweite Buch der apostolischen Constitutionen. Das Haus (οἶκος) soll länglicht (keine Rotunde, wie die heidnischen Tempel) und gegen Osten gekehrt sein. Zu beiden Seiten sollen sich am vorderen oder östlichen Theile Pastophorien befinden und die Kirche überhaupt die Gestalt eines Schiffes haben. Im Inneren sei sie so eingetheilt, daß der erste oder oberste Theil den Klerus einschließt, den mittleren das gläubige Volk einnimmt und der hinterste für die außer der Kirchengemeinschaft Befindlichen bestimmt ist. In der Mitte der ersten Abtheilung steht der Thron des Bischofes, zu dessen beiden Seiten die Priesterschaft sizt; die Diaconen umgeben sie stehend. In

1) De orat. n. 32. p. 588. cf. in Levit. hom. 9. n. 10. p. 175.

der Mitte der zweiten Abtheilung, die sich nach den Geschlechtern scheidet, ist der erhöhte Plaz für die Vorleser und Vorsänger. An den Eingängen der Männer stehen die Ostiarier, an den Eingängen der Frauen die Diaconissen; ein Diacon sieht darauf, daß Jeder sich an seinen Plaz begebe; die kleinere Jugend haben die Väter und Mütter bei sich, die erwachsene hat nach der Abtheilung der Geschlechter ihre eigenen Pläze, wenn die Kirche geräumig genug ist. Sie müssen stehen, die älteren Leute aber haben Size. Die ersten Pläze in der Abtheilung des weiblichen Geschlechtes gehören den gottgeweihten Jungfrauen, Wittwen und alten Müttern [1]).

Dieses ist das Bild, das uns die apostolischen Constitutionen von einer damaligen Kirche machen. Vergleichen wir hiemit die zerstreut vorkommenden Aeußerungen des Origenes, so stimmen sie genau mit demselben überein.

Adamantius unterscheidet das Presbyterium [2]) als einen von den übrigen Räumen der Kirche verschiedenen Ort. Er ist der erste oder oberste Theil der Kirche, denn die Priester, die daselbst sizen, sind den Blicken Aller ausgesezt. In ihm befindet sich der Altar. Von welcher Beschaffenheit er war, ist nicht ersichtlich. Geschmückt wurde er, das sagt Origenes ausdrücklich. Wie? das gibt er nicht an. Wenn sich Tücher auf demselben befanden, waren sie wohl aus Linnen. Der Leinwand gibt er nemlich den Vorzug und faßt sie als Symbol der Keuschheit.

1) Const. ap. l. 2. n. 57 und drei Untersuchungen über dieselben p. 61.

2) *Τὸ γὰρ ὠφελοῦν οὐκ αὐτὸ τὸ καθέσεσθαι ἐν πρεσβυτερείῳ ἐστίν·* In Isai. hom. 11. n. 3. p. 498. cf. in lib. Jesu nav. hom. 9. n. 5. p. 662.

Nicht wegen der weißen Farbe, oder der Kälte, mit der sie sich anfühlt, sondern weil der Lein ohne irgend eine Vermischung aus der Erde entsteht [1]). Alte Liturgien erwähnen die Beräucherung des Altares unter dem Gottesdienst. Die des Marcus enthält ein eigenes Gebet zum Incens [2]). Nachstehende Worte legen die Annahme nahe, es habe dieses bereits zur Zeit des Origenes stattgefunden. Er tadelt nemlich den Stolz gewisser Priester, die neben dem Altare stehend, bewirken, daß von demselben statt dem süßen Geruche des Weihrauches, der üble Geruch der Hoffart ausgeht [3]).

Um den Altar im Halbkreis sizen die Priester [4]), in deren Mitte der Bischof auf der Kathedra [5]) seinen Plaz hat. Von den Diaconen stehen Einige neben den Priestern [6]), während Andere sich unter den Gläubigen befinden, um Ordnung zu erhalten [7]). Eine andere Klasse von Kirchendienern überwacht den Eingang der Kirche [8]).

Was die Kleidung der Priester betrifft, so redet Origenes von Gewändern, die nothwendig sind, um das Opfer würdig darzubringen. Sie sollen reinlich und vom gewöhnlichen Gebrauche ausgeschieden sein. Viel läßt sich jedoch auf diese Worte nicht bauen, denn einerseits sind sie

---

1) In Levit. hom. 4. n. 6. p. 62.

2) Uti extat in codice Calabro. Bei Bunsen Hyppolyt und seine Zeit II. p. 461.

3) In lib. Judic. hom. 3. n. 2. p. 22.

4) In lib. Jud. hom. 3. n. 2. p. 22.

5) In Ezech. hom. 5. n. 24. p. 149 und in Math. t. 15. n. 26. p. 243.

6) In Num. hom. 11. n. 2. p. 345.

7) In Jerem. hom. 12. n. 3. p. 515.

8) C. Cels. l. 3. n. 51. p. 394.

durch die a. t. Vorschrift veranlaßt, andererseits deutet er die ganze levitische Anordnung auf das geistige Priesterthum und das geistige Gewand eines reinen Leibes. Das halten wir jedoch für sicher, die im Gottesdienst gebrauchten Gewänder wurden außer demselben nicht benüzt. Ein direktes Zeugniß läßt sich allerdings hiefür nicht beibringen, der Begriff, den er von sanctus und vovere gibt, läßt es jedoch kaum bezweifeln [1]).

Der Name Presbyterium berechtiget zu der Behauptung, in dieser Abtheilung der Kirche befand sich blos der Clerus. Die Laien, ein Ausdruck, den Origenes bereits braucht, hatten ihren Plaz im Schiff der Kirche. Weil er jedoch die Wittwen und Jungfrauen besonderer kirchlichen Ehren würdig hielt [2]), weil er die Wittwen unter die kirchlichen Dignitäten rechnet [3]), die Jungfrauen die Erstlinge der Gemeinde nennt, ist anzunehmen, daß sie in dem Schiff der Kirche die ersten Pläze behaupteten. Die Männer sollen in der Kirche das Haupt nicht bedecken, wohl aber die Weiber [4]). Die lezten Pläze in der Kirche nahmen die Katechumenen ein [5]). Das ist das Bild, das wir aus den origenischen Schriften über den Ort erhalten, in welchem die Christen ihren Gottesdienst hielten.

Die Genannten sind jedoch nicht die Einzigen, die dem Gottesdienste beiwohnen und in der Kirche anwesend sind. Es ist vielmehr glaublich, daß die Kraft unseres Herrn und Heilandes, die Engel, die Geister der Heiligen

1) Cf. in Levit. hom. 11. n. 1. p. 184.
2) In Isai. hom. 6. n. 3. p. 321.
3) In Luc. hom. 17. p. 349.
4) In Ezech. hom. 3. n. 3. p. 123.
5) In Math. tom. 11. n. 18. p. 481.

und wie ich meine, der Verstorbenen, den Versammlungen der Gläubigen beiwohnen. Von den (körperlich abwesenden) Lebenden ist dieses ausgemacht, obwohl es schwer zu sagen ist, wie sie gegenwärtig sind. Alle Jene, welche sich zur Ehre Christi versammeln, werden von ihren Schuzengeln begleitet, so daß die Kirche eine doppelte Versammlung der Heiligen ist, der heiligen Menschen und heiligen Engel. Wenn nemlich Raphael das Gebet des vereinzelten Tobias vor den Herrn brachte, um wie viel mehr wird dieses da der Fall sein, wo Viele Eines Sinnes und Herzens zusammenkommen, die Einen Leib in Christus bilden. Für die Theilnahme der Lebenden und der Kraft Christi an diesen Versammlungen beruft sich Origenes auf 1. Cor. 5, 4. „während ihr und mein Geist versammelt seid mit der Kraft unseres Herrn Jesu Christi.“ Wohnt aber Paulus, obwohl noch im Fleische lebend, im Geiste der Kirche in Corinth bei, so ist nicht zu zweifeln, daß auch die verstorbenen Seligen im Geiste in die Kirche eilen. Die Gebete, die in der Kirche verrichtet werden, sind darum nicht zu verachten, da sie dem, der sie in der rechten Gesinnung besucht, Ausgezeichnetes verschaffen [1]).

Origenes geht durch diesen Excurs zwar von der Kirche, als Versammlungs o r t der Christen, auf die Versammlung der Gläubigen selbst über, doch ist auch diese Darstellung für die Kirche als Gebäude von Interesse. Man erkennt daraus, welche Verehrung und Bedeutung die Christen auch dem Orte, an welchem die Versammlung stattfand, geschenkt haben werden. Besonders mag diese Anschauung nicht weniger darauf eingewirkt haben, die Leichname Ver-

1) De orat. n. 31. p. 583 seq.

storbener in der Kirche selbst, oder in ihrer Nähe zu beerdigen, als sie dem Gebrauche entgegenkam, einen Engel oder Heiligen zum besonderen Patron einer Kirche zu machen. Deutet ja Origenes noch bestimmter darauf hin, wenn er sagt: nach den Worten des Johannes in der Offenbarung stehen gewisse Engel den Kirchen vor [1]).

Schmuck der Kirchen und Altäre.

Origenes redet deutlich vom Schmucke der Kirchen und Altäre. Wenn Einige von uns zur Kirche gehen, vor den Priestern das Haupt neigen, die Pflichten erfüllen, die Diener Gottes ehren, auch zum Schmucke des Altares oder der Kirche etwas beitragen u. s. w. [2]). Worin diese Ausschmückung bestand, läßt sich nicht sagen. Nach anderweitigen Nachrichten bestand sie in der Verzierung mit Bildern. Wir stellen darum das, was Origenes über sie schreibt, hier zusammen.

Ueber die Bilder und ihre Beschaffenheit gibt uns Origenes einigen Aufschluß, jedoch ohne die Bemerkung, ob auch die Christen solche gebrauchten und besaßen. Die Einen waren auf flache Holztafeln in Wachs gezeichnet. Sie lieferten einen Abriß der Oberfläche und der Farbe des abgebildeten Gegenstandes, nicht aber der Erhöhungen und Vertiefungen desselben, die blos (durch Schatten und Licht) angedeutet wurden. Die Statuen geben das Leztere, nicht aber die Farbe. Gebilde aus Wachs geben beides wieder, die Farbe, wie die Erhöhungen und Vertiefungen, von dem Innern jedoch geben sie kein Bild [3]).

---

1) De orat. n. 11. p. 453.

2) In Jesu nav. hom. 10. n. 1. p. 669 und n. 3. p. 671.

3) In Math. t. 10. n. 11. p. 356.

Das war also die damals gewöhnliche Beschaffenheit der Abbildungen. Ob sich auch die Christen solcher bedienten, davon erwähnt, wie bemerkt, Origenes nichts. Wir müssen daher aus anderen Stellen eine Antwort zu erlangen suchen. Der Heide Celsus machte es den Juden und Christen zu einem schweren Vorwurf, daß sie weder Kirchen noch Altäre, noch Bilder besitzen, es sei das ein Zeichen ihrer Gottlosigkeit. Aus der Entgegnung des Origenes könnte man schließen, die Christen wollen wirklich nichts von diesen Dingen, ihr Gottesdienst sei rein spiritualistisch. Wir Christen selbst, erwiedert Origenes, sind Tempel, in welchen der hl. Geist wohnt, unser Herz ist der Altar, auf dem Gott das Opfer des Gebetes dargebracht wird, unsere Seele ist nach dem Bilde Gottes geschaffen [1]). Da wir jedoch aus anderen Aeußerungen desselben Theologen gewiß wissen, daß die Christen Kirchen und Altäre besaßen, so gilt das Gesagte blos von Tempeln und Altären im heidnischen Sinne. Ist das der Fall, so kann man mit Recht sagen, aus obiger Stelle, in der er die Bilder verwirft, läßt sich das Nicht-Vorhandensein von christlichen Bildern nicht beweisen. An einem andern Orte derselben Schrift gegen Celsus spricht er sich reservirter aus. Die Juden, sagt er hier, duldeten in ihrem Staate weder Maler noch Bildhauer, eine Eigenthümlichkeit dieses Volkes, die ihren Grund im „Geseze" hatte. Die Vorschrift des Gesezes rechtfertiget er durch den Saz, Bilder verleiten schwachsinnige Menschen und ziehen die Augen der Seele von Gott ab und auf die Erde hin [2]). Die ganze Motivirung des Verbotes paßt auf die Christen nicht. Das

1) C. Cels. l. 7. n. 64. p. 388.
2) C. Cels. I. 4. n. 31. p. 508.

Gesez hatte aufgehört für sie zu existiren und die Verleitung zum Gözendienst durch Bilder lag den Christen, die von der Abgötterei zum Christenthum übergetreten waren, ferne. Da hingegen, wo es sich um Bilder handelte, welchen göttliche Ehre erwiesen wurde, oder erwiesen werden sollte, da ruft Adamantius voll Entrüstung aus, wir Christen verabscheuen Tempel, Altäre und Bilder und wollen lieber sterben, als unsere Gotteserkenntniß dadurch beflecken [1]).

Aus der Vergleichung beider Stellen geht doch hervor, Origenes unterscheidet zwischen dem Besiz und Gebrauch der Bilder überhaupt und dem der Gözenbilder so stark, daß man deutlich sieht, in lezterer Beziehung standen Juden und Christen auf der gleichen Linie, das Erste aber war eine Eigenthümlichkeit der Juden. Dem Christen war der Besiz von Bildern überhaupt mit Ausschluß aller Gözenbilder nicht verboten. Mehr können und dürfen wir nicht folgern, denn einen sichern Aufschluß über diesen Gegenstand wird man in den Schriften des Origenes vergebens suchen. Blos aus dem, was er über das Zeichen des Kreuzes vorbringt, lassen sich einige Schlüsse ziehen.

Nach Herakleon hat Jesus die Geißel, mit der er die Verkäufer aus dem Tempel trieb, an ein Holz befestiget, „welches Holz eine Type des Kreuzes war“ [2]). Es wäre unbegreiflich, wie Herakleon zu einer solchen Vorstellung käme, wenn nicht damals Christen Kreuze von Holz nachbildeten und, fügen wir vermuthend hinzu, sich solcher Kreuze bei Austreibung der bösen Geister bedienten.

Origenes stimmt zwar Herakleon nicht bei und doch

---

1) C. Cels. l. 7. n. 64. p. 388.

2) In Joa. t. 10. n. 20. p. 480.

werden wir in der ausgesprochenen Vermuthung durch ihn bestärkt. Vor dem Kreuze, sagt er, fliehen die bösen Geister, durch das sie ihrer Macht und Herrschaft beraubt wurden. Sehen sie daher an uns das Zeichen des Kreuzes treu befestiget und die Stärke jenes Armes, welchen der Herr am Kreuze ausspannte, dann fällt Furcht und Schrecken über sie [1]. Er meint hier vornehmlich das Kreuz, mit dem der Christ in der Taufe auf der Stirne bezeichnet wurde [2]. Es läßt sich jedoch auch behaupten, die Hinweisung auf den am Kreuze ausgespannten Arm kann von einem geistig uns eingeprägten oder auf die Stirne gezeichneten Kreuze nicht verstanden werden. Die Verbindung von Kreuz und Arm gibt Zeugniß, daß Origenes nicht nur Kreuze, sondern auch Kreuze mit dem Bildnisse des Gekreuzigten kannte. Können wir uns nemlich nicht erklären, wie Herakleon, ohne ein Factum, das diesen Gedanken in ihm weckte, aus der Geißel ein Kreuz macht, so können wir auch nicht verstehen, wie nach Origenes Dämonen Kreuze mit dem ausgespannten Arme sehen können, wenn er von Crucifixen nichts weiß. Vermuthungen, wird man entgegnen. Allerdings, wir müssen uns mit ihnen begnügen, da wir einen sicheren Aufschluß nicht erlangen können.

Soweit wir etwas von Bildern in den ersten Jahrhunderten wissen, sind es Symbole der christlichen Geheimnisse, welche zugleich als Schmuck der Kirchen

---

1) Timor ergo et tremor cadet super eos, cum signum in nobis viderint crucis fideliter fixum et magnitudinem brachii illius, quod dominus expandit in cruce, sicut dicit. Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem mihi. In Exod. hom. 6. n. 8. p. 401.

2) In psl. 38. hom. 2. n. 5. p. 128.

und Altäre galten. Origenes macht uns allerdings nicht mit solchen Bildern bekannt, gibt aber Winke, wie die Christen diese Bilder deuteten. Im Allgemeinen geht er von dem Grundsaze aus, der sinnliche Mensch erkenne das Geheimnißvolle und Nicht-sinnliche blos durch Bilder, die vom Sinnlichen hergenommen seien, darum habe auch Gott, der Alles in Weisheit macht, das Sinnliche auf Erden so erschaffen, daß er in dasselbe eine gewisse Lehre und Erkenntniß des Nicht-sinnlichen und Himmlischen legte, damit der Mensch vom Irdischen sich zum Himmlischen erhebe. Dieses, fährt er fort, gilt nicht nur von den Geschöpfen im Allgemeinen, sondern auch von der Schrift, wenn daher im Hohenliede von einem Hirsche die Rede ist, oder von einer Gazelle, so ist die körperliche Beschaffenheit und Thätigkeit derselben geistig zu deuten [1]).

Verschiedene Nachrichten verbürgen es, daß die ältesten Gemälde die Abbildung eines Hirsches enthielten. Steht der Hirsch an einer Quelle, so ist die Deutung, mit Rücksicht auf das bekannte Schriftwort: wie der Hirsch nach der Wasserquelle ꝛc. nicht schwer. Unzureichend sind hingegen die Erklärungen, wenn das Thier allein steht. Man hat eigentlich eine Erklärung nicht einmal versucht, sondern supponirt, die Quelle gehöre nothwendig dazu. Nach Origenes ist hingegen der Hirsch als solcher von Bedeutung. Er ist Symbol Christi. Nach dem Glauben der damaligen Zeit, an dessen Richtigkeit oder Unrichtigkeit natürlich nichts liegt, verfolgt und tödtet der Hirsch Schlangen [2]). Jesus ist es, welcher jene Schlange tödtet, die Eva verführte, durch den Hauch ihrer Rede das Gift der Sünde in sie

1) Cant. l. 3. p. 221—225.

2) In Cant. hom. 2. n. 11. p. 58.

giessend, die ganze Nachkommenschaft mit dem Contagium der Uebertretung ansteckte, darum ist er der Hirsch im vollsten Sinne [1]), wenn auch nicht allein, denn alle jene, welche das Geschlecht der Schlange, Jesus nachfolgend, verfolgen, sind gleichfalls Hirsche [2]).

Das Reh oder die Gazelle capra aut damula ist nicht nur selbst sehr scharf sehend, sondern es soll in seinem Leibe auch eine Flüssigkeit tragen, welche die Blindheit heilt und schwache Augen schärft. Mit Recht vergleicht man darum Christus mit diesem Thier, weil er selbst nicht nur den Vater sieht, sondern das Auge Anderer heilend, bewirkt, daß er auch von ihnen gesehen wird [3]). Den Namen dorcas hat die Gazelle nach der Etymologie des griechischen Wortes von scharf sehen, *παρὰ τοῦ ὀξέως δέρκειν* [4]). Hirsch und Gazelle kommen in der Schrift häufig mit einander verbunden vor, dann ist Gazelle Symbol des beschaulichen, Hirsch Symbol des thätigen Lebens [5]).

Einhorn und Horn bezeichnet in der Schrift oft Reich. Unter dem Namen Einhorn wird daraus Christus verstanden, weil Alles was ist, sein Eines Horn d. h. sein Eines Reich bildet. Der Vater hat Alles unter seine Füße gelegt, bis auch der lezte Feind zerstört ist und Christus wie ein Einhorn das Eine Allreich besizt [6]). Fisch. Jesus wird tropisch *ἰχθύς* genannt [7]). Weil „unter allen symbolischen Bildern, die sich in Kirchen und sonstigen

1) Cant. C. l. 3. p. 227.
2) In Cant. C. l. 3. p. 226.
3) Cant. l. 3. p. 229.
4) In Cant. hom. 2. n. 11. p. 58.
5) In Cant. hom. 2. n. 11. p. 59.
6) In Num. hom. 16. n. 6. p. 418. cf. hom. 17. n. 6.
7) In Math. t. 13. n. 10. p. 36.

Kunstwerken finden, kaum eines so vieldeutig und verworren ist, als der Löwe“ [1]), wollen wir schließlich anführen, was Origenes über dasselbe sagt. Unter dem catulus leonis wird Christus nicht nur tropisch, sondern auch physisch bezeichnet. Der Physiologe schreibt nemlich über das Junge des Löwen, daß es geboren drei Tage und drei Nächte schlafe. Das Brüten des Vaters macht seine Lagerstätte erzittern und es wacht auf. Dieses paßt sehr gut auf Christus, der 3 Tage und 3 Nächte im Herzen der Erde begraben den Todesschlaf schlief. Der Tod Christi war aber auch die Besiegung und der Triumph über die Dämonen. Die ganze Beute, welche der Löwe Widersacher an sich gerissen, hat ihm dieser Löwe entrissen. Sodann von der Unterwelt zurückkehrend und in die Höhe auffahrend captivam duxit captivitatem. Auf diese Weise also und in seinem Schlafe war der Löwe alles besiegend und niederkämpfend und hat jenen niedergeworfen, welcher die Herrschaft des Todes besaß und wie das Junge des Löwen wird er am dritten Tage erweckt [2]).

Zeit des Gottesdienstes.

Zu den Tagen, an welchen öffentlicher Gottesdienst gehalten wurde, gehören unzweifelhaft die Fest- und Sonntage. An einigen Wochentagen wurde das Wort Gottes verkündet. Ob man an ihnen auch die förmliche Liturgie feierte, läßt sich aus den Schriften des Origenes nicht erkennen.

Ein Fest besteht nach dem schönen Worte eines griechischen Weisen in nichts Anderem als in der Erfüllung

1) Kirchenschmuck, Bd. 13. p. 20.
2) In Genes. hom. 17. n. 5. p. 288.

seiner Pflichten. Der feiert in der That Feste, welcher seinen Pflichten nachkommt, und Gott anrufend in seinen Gebeten unblutige Opfer darbringt [1]. Mit Jesus sterben und mit ihm auferstehen, den alten Menschen begraben und in einem neuen Leben wandeln, das ist die Pflicht des Christen und sie erfüllend, feiert er fortwährend ein christliches Fest. Wie zu allen Zeiten, war es auch damals. Der Mensch bedarf als Sinnenwesen auch des Sinnlichen, der sinnlichen Erinnerung. Die Großzahl der Gläubigen ist nicht der Art, daß sie jeden Tag als Festtag feiern wollten, oder könnten [2], sondern sie bedürfen bestimmter Tage, durch welche sie auch sinnlich an die Geheimnisse des Christenthums erinnert werden. Solche Tage sind die Feste [3]. Darum wurde schon zur Zeit des Origenes der Gottesdienst an ihnen fleißiger besucht. Tadelnd fragt er die Christen: Saget mir, ihr, die ihr nur an den Festtagen zur Kirche geht, sind die übrigen Tage nicht auch Fest- und Sonntage?

So viel steht also fest, spiritualistisch gefaßt, war jeder Tag ein Festtag, kirchlich wurden aber bestimmte Tage als Fest- oder Feiertage begangen. Adamantius unterscheidet übrigens zwischen Feiertag (ἑορτή) und Festtag (πανήγυρις). Den Sabbath und die Neumonde rechnet er zu den Feiertagen, den Tag der ungesäuerten Brode; das Laubhüttenfest ꝛc. zu den Festtagen. Nicht jeder Feiertag ist ein Festtag, aber jeder Festtag ist ein Feiertag, der Fest-

1) C. Cels. l. 8. n. 21. p. 432.

2) Ὁ δὲ πολὺς τῶν πιστεύειν δοκέντων, καὶ μὴ τηλικἕτος, δεῖται, ὑπομνήσεως χάριν, μὴ βουλόμενος, ἢ μὴ δυνάμενος πάσας τοιαύτας ἄγειν ἡμέρας, αἰσθητῶν παραδειγμάτων ἵνα μὴ τέλεον παραῤῥύῃ. C. Cels. l. 8.

3) In genes. hom. 10. n. 3. p. 232.

tag hat nemlich außer den dem Feiertage zukommenden Merkmalen, noch ein weiteres ihm eigenthümliches, wie denn an den genannten Festtagen die Juden sich an dem von Gott bestimmten Orte versammeln mußten. Feiertag ist Origenes ein freudiger Tag, der sich durch etwas Auszeichnendes über die Zahl der übrigen Tage erhebt; Festtag ist ein Tag, der durch eine Auszeichnung die Feiertage überragt. Die Auszeichnung besteht in dem Zusammenströmen des Volkes an einem von Gott bezeichneten Orte [1]). Diese Bestimmungen auf die christlichen Feste angewendet, sind sie freudige Tage, d. h. solche, an welchen man von der Arbeit ruht und sich erholt; sie zeichnen sich durch die Feier eines christlichen Geheimnisses vor den übrigen Wochentagen aus und das Volk hat sich an ihnen an dem von Gott bezeichneten Orte, oder der Kirche, zu versammeln. Der christliche Festtag involvirte darum bereits damals das Gebot des Kirchenbesuches, und der Sonntag hatte alle Merkmale eines Festes, weßwegen er auch unter sie gezählt wurde.

Nach Origenes feiern nemlich die Christen als Festtage die Sonntage, Parasceve, Ostern und Pfingsten. Weil jedoch an jedem dieser Tage ein bestimmtes christliches Geheimniß gefeiert wurde, drückte dieses jedem besonderen Feste einen eigenthümlichen Charakter auf.

Parasceve wurde durch öffentlichen Gottesdienst (wegen Parasceve ist heute viel Volk versammelt) [2]), Fasten und Entsagung körperlicher Vergnügungen und Lustbarkeiten begangen. Ostern (Pascha), das nach dem Hebräischen „Vorübergehen" heißt, feiert der entsprechend, welcher er-

1) Selecta in Deuteron. p. 580. Cf. in genes. hom. 10. n. 1. p. 229.

2) In Isai. hom. 5. n. 2. p. 312.

wägt, Christus sei das für uns geschlachtete Pascha und der Tag müsse durch den Genuß des Fleisches des Logos gefeiert werden. Der feiert es recht, dessen Sinnen und Trachten, Thun und Lassen an dieser Welt vorübergehend auf Gott gerichtet ist, während der, welcher in Wahrheit mit Christus auferstanden, bei ihm im Himmel wohnt, Pfingsten feiert. Besonders ist dieses der Fall, wenn er dem Gebete obliegend, auf die Ankunft des göttlichen Geistes harrt [1]).

Diese Stelle erwähnt nicht nur die damals üblichen Feste, sondern sie charakterisirt sie auch. Sie bedarf jedoch der Erläuterung. Offenbar unterscheidet Origenes Charfreitag und Ostern als zwei verschiedene Feste. Gilt ihm jener als Trauertag, so dieses als Freudenfest. Anderwärts begreift er unter Pascha sowohl Parasceve als Ostern und sagt, wenn wir dieses Fest recht feiern d. h. Barabbas verurtheilen, Jesus aber, frei von allen Banden, als unsern König und Herrn annehmen: so verwandeln sich die Tage

1) Ἐὰν δέ τις πρός ταῦτα ἀνθυποφέρῃ τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν κυριακῶν, ἢ παρασκευῶν, ἢ τοῦ πάσχα, ἢ τῆς πεντηκοστῆς δι' ἡμερῶν γινόμενα, λεκτέον καὶ πρὸς τοῦτο. ὅτι ὁ μὲν τέλειος ... ἀεὶ ἄγει κυριακὰς ἡμέρας. ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρασκευάζων ἑαυτὸν πρὸς τὸ ἀληθινῶς ζῆν, καὶ ἀπεχόμενος τῶν τοῦ βίου ἡδέων καὶ τοὺς πολλοὺς ἀπατώντων, καὶ μὴ τρέφων τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς, ἀλλ' ὑπωπιάζων αὐτοῦ σῶμα καὶ δουλαγωγῶν, ἀεὶ ἄγει τὰς παρασκευάς. ἔτι δὲ ὁ νοήσας, ὅτι τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη χριστὸς, καὶ χρὴ ἑορτάζειν ἐσθίοντα τῆς σαρκὸς τȣ̃ λόγου· ȣ̓κ ἔστι ὅτι ȣ̓ ποιεῖ τὸ πάσχα, ὅπερ ἑρμηνεύεται διαβατήρια, διαβαίνων ἀεὶ τῷ λογισμῷ καὶ παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ πράξει ἀπὸ τῶν τȣ̃ βίου πραγμάτων ἐπὶ τὸν θεὸν, καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν αὐτȣ̃ σπεύδων πρὸς τȣ́τοις δὲ ὁ δυνάμενος μετὰ ἀληθείας λέγειν, συνανέστη μὲν τῷ χριστῷ, ἀλλὰ καὶ τὸ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἡμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν χριστῷ, ἀεί ἐστιν ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις καὶ μάλιστα, ὅτι καὶ εἰς τὸ ὑπερῷον, ὡς οἱ ἀπόστολοι τȣ̃ Ἰησȣ̃, ἀναβὰς, σχολάζει τῇ δεήσει καὶ τῇ προσευχῇ, ὡς ἄξιος γενέσθαι τῆς φερομένης πνοῆς βιαίας ἐξ ȣ̓ρανȣ̃. C. Cels. l. 8. n. 22. p. 432.

unseres Festes nicht in Trauer, und unsere Lobgesänge nicht in Klaglieder, sondern sie werden in uns wahre Solennitäten, Solennitäten Gottes [1]). Das Pascha wurde demzufolge mehrere Tage (dies festi nostri) gefeiert. In der 5. Homilie in Isaias n. 2. p. 312 sagt er: „die Auferstehung des Herrn wird nicht bloß einmal im Jahre und nicht immer nach sieben Tagen gefeiert". (Sie wurde auch am Sonntag gefeiert.) Daraus ersieht man, Ostern besaß eine siebentägige Vorfeier. Diese Vorfeier ist wohl gemeint, wenn er von den Festen (festivitalibus) des Herrn sagt, an ihnen müssen wir das Brod der Trauer essen, an ihnen wird gesagt, der Mensch soll seine Seele demüthigen. Wenn aber das Fest der Versöhnung angekündigt wird, dann heißt es: demüthiget euere Seelen [2]). Der Tag der Versöhnung ist Parasceve. An ihm stieg die Trauer aufs höchste, an ihm schlug sie aber auch in Freude um. Die Orientalen begiengen nemlich den Charfreitag bis zur Stunde, da Jesus verschied, in Trauer, dann aber hielten sie die Festcommunion d. h. den heiligen Festritus mit solenner Agape und dem Mahle des Herrn [3]).

Pfingsten nannte man in der alten Zeit sowohl den Pfingstsonntag, als die fünfzig Tage von Ostern bis Pfing-

1) Et quamdiu haec facimus, non convertuntur dies festi nostri in luctum, sed erunt in nobis solemnitates verae, solemnitates Dei. In Math. series 120. p. 253.

2) Festivitatibus Domini panem nos afflictionis edere jubemur, et in ipsis festivitatibus dicitur, ut humiliet homo animam suam; et cum festivitas propitiationis indicitur, dicitur: humiliate animas vestras. In psl. 37. hom. 1. n. 7. p. 91. Bd. 8. Sollte das in der Fasten vom Diacon ausgerufene humiliate capita vestra, eine Reminiscenz dessen sein?

3) Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 1. p. 290.

sten. Origenes nennt es in der weiteren Bedeutung und als Vollendung des Osterfestes, wenn er in der Schrift gegen Celsus sagt: wenn das Wort gilt, „zugleich mit Christus wollen wir auferstehen“ und „er hat uns mit auferweckt und macht uns sitzen im Himmel bei Christus“, der ist immer in den Pfingsttagen. (Man beachte den Plural *ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις*.) Redet er hingegen von der Mittheilung des heiligen Geistes an Pfingsten, und wie an diesem Tage auch die Kirche die Erstlingsfrüchte, die Apostel als die Erstlinge des angekommenen heiligen Geistes, empfangen habe [1]), dann versteht er darunter Pfingsten im engeren Sinne, den Pfingstsonntag.

Parasceve, Ostern und Pfingsten bildeten zur Zeit des Origenes den Festcyclus. Der jährliche Kreislauf kehrte jede Woche wieder. Mittwoch und Freitag waren dem Andenken an das Leiden und den Tod Christi [2]) gewidmet, wie denn auch der 6. Tag, der vor den Sabbath fällt, den Namen Parasceve hatte [3]). Der Sonntag aber trat an die Stelle von Ostern und Pfingsten. Origenes weist seinen Vorzug vor dem jüdischen Sabbath aus den Büchern des A. B. nach: Am Sonntage ließ Gott das Manna vom Himmel regnen. Da dieses durch die göttlichen Schriften constatirt ist, können die Juden daraus ersehen, wie schon damals unser Sonntag den Vorzug vor dem jüdischen Sabbathe hatte, wie schon damals angezeigt wurde, an ihrem Sabbathe komme die Gnade Gottes, das Himmelsbrod, das Wort Gottes nicht zu ihnen.[4]). Die

1) In Levit. hom. 2. n. 2. p. 27.
2) Cf. Const. apost. l. 5. c. 15; l. 7. c. 23.
3) In Exod. hom. 7. n. 5. p. 413.
4) In Exod. hom. 7. n. 5. p. 413.

Bedeutung, die ihm das Christenthum verleiht, verdankt er jedoch der Auferstehung Christi, die an ihm stattfand [1]). Am Auferstehungstage, wenn der ganze Leib Christi aufersteht, wird der große Sonntag gefeiert werden [2]).

Die christliche Feier desselben erstreckte sich über folgende Punkte. Alle zeitlichen Geschäfte sollen an ihm ruhen. Wenn du also von zeitlichen Arbeiten abläßt und nichts Weltliches treibst, sondern geistigen Werken obliegst, zur Kirche kommst, den göttlichen Lesungen und Vorträgen Gehör schenkst, über Himmlisches nachdenkst, um das künftige Heil bekümmert bist, das kommende Gericht vor Augen hast, über das Gegenwärtige und Sichtbare hinweg, auf das Unsichtbare und Zukünftige hinblickst, dann beobachtest du den christlichen Sabbath [3]). Was von der christlichen Festfeier überhaupt gilt, gilt vom Sonntage insbesondere. Ruhe von weltlicher Beschäftigung, um ungehinderter dem Geistigen dienen zu können. „Die göttliche Lesung" bezieht sich auf den Gottesdienst überhaupt; „die Vorträge" weisen auf die Predigt hin, die vorzugsweise am Sonntage gehalten wurde. Am Sonntage regnet Gott den Christen das Himmelsbrod seines Wortes herab, wie ehedem an diesem Tage das Manna [4]).

Ueber die Tageszeit des Gottesdienstes gibt Origenes blos insofern Aufschluß, als er vom Gebete im Allgemeinen sagt, man soll jeden Tag dreimal beten. In der Früh, um die 6. Stunde, in der Petrus betete, als er die Vision erhielt, und Abends. Auch die Nacht sollen wir

---

1) Ex comment. in psl. p. 170.
2) In Joan. t. 10. n. 20. p. 486.
3) In Num. hom. 23. n. 4. p. 495.
4) In Exod. hom. 7. n. 5. p. 413.

nicht ohne Gebet verfließen lassen, da Paulus und Silas in der Nacht beteten und David gleichfalls dazu auffordert [1]).

Vom liturgischen Gebete im Allgemeinen.

Wenn Origenes von der Verrichtung vorgeschriebener Gebete [2]) spricht, so kann dieses heißen, es seien zu bestimmten Zeiten Gebete verrichtet worden. Der Beisaz: welche die vorgeschriebenen Gebete „Tag und Nacht" verrichten, weist jedoch mehr auf die Verrichtung bestimmter Gebete hin. Selbst die Vermuthung drängt sich auf, es seien darunter schriftlich fixirte Gebete zu verstehen.

In den ersten christlichen Zeiten wurden die Gebete während des Gottesdienstes vom Liturgen frei aus dem Herzen, wie sie ihm der Geist Gottes eingab, gesprochen. Dieser Saz gilt jedoch nicht in seiner vollen Allgemeinheit, sondern bedarf einer wesentlichen Beschränkung. Die Ansicht, welche wähnt, es habe in jenen Jahrhunderten die Subjektivität willkürlich geschaltet, ist sicher in einem großen Irrthume befangen. Schon Clemens, der Nachfolger Petri, hält es für geziemend, daß Alles, was der Herr zu verrichten geboten hat, in bestimmter Ordnung, und nicht willkürlich und unordentlich geschehe I ad Cor. n. 40. Origenes erklärt deutlich, der Ritus, mit dem die Eucharistie verwaltet werde, sei vom Hohenpriester (Jesus) und seinen Söhnen her überliefert und weil die Christen ihn von diesen Männern empfohlen erhalten haben, darum beobachten sie ihn pünktlich [3]). Wenn ferner, wie wir hören werden, das

1) De orat. n. 12. p. 454.

2) C. Cels. l. 6. n. 41. p. 197.

3) In Num. hom. 5. n. 1. p. 289. Sed et eucharistiae sive

Lesen der a. t. Geschichtsbücher beim Gottesdienste auf apostolischer Anordnung, wenn der Friedenskuß auf Ueberlieferung beruht, so läßt sich nicht zweifeln, es war dieses auch bei den übrigen, viel wichtigeren, Theilen der Liturgie der Fall. Nicht als ob das einzelne Wort fixirt worden wäre, denn das wählte der Liturge selbstständig. Es gibt jedoch, vom einzelnen Worte abgesehen, verschiedene Gebetsarten, Bitt-, Dank-, Lobgebet. Von diesem allgemeinen Charakter des Gebetes glauben wir, er sei durch die Ueberlieferung fixirt worden. Demgemäß hätte z. B. die Liturgie mit einem Lobgebet begonnen, mit einem Dankgebet geschlossen. Die Formulirung der einzelnen Säze blieb jedoch dem Liturgen überlassen. Es liegt sodann auch in der Natur der Sache, daß die oftmalige Wiederholung der beim Gottesdienste gebrauchten Gebete, sie allmählig stabil machte. Apostolische Ueberlieferung und oftmaliger Gebrauch gaben den in der Liturgie vorkommenden Gebeten eine feste Gestalt. Diese Verfestigung des Gebets ist zur Zeit des Origenes Thatsache. Er kennt bestimmte *τοποι* des Gebetes und führt sie in einer bestimmten Aufeinanderfolge vor.

Am Schlusse der Schrift über das Gebet spricht Adamantius von den Arten und Formeln des Gebetes. Es gibt deren vier, die sich zerstreut in der Bibel finden, die er aber hier zusammenstellt. Eingang und Anfang des Gebetes ist die Doxologie, die Verherrlichung Gottes durch

---

percipiendae, sive eo ritu quo geritur explicandae, vel eorum quae geruntur in baptismo verborum, gestorumque et ordinum atque interrogationum ac responsionum quis facile explicet rationem? Et tamen omnia haec operta et velata portamus super humeros vestros, cum ita implemus ea et exequimur, *ut a magno pontifice atque ejus filiis tradita et commendata suscepimus.*

Christus im h. Geiste. An sie schließt sich die **Danksagung** oder **Eucharistie** für Wohlthaten, die sowohl allen gemein sind, als sie auch der Einzelne von Gott erlangt hat. Auf die Danksagung folgt die Exomologesis, die **Anklage** der Sünden vor Gott, mit der Bitte um Nachlassung der vergangenen und Beistand gegen die künftigen. Nach diesem kommt viertens die **Bitte** für sich und Andere, für Alle insgesammt und Verwandte und Freunde insbesondere. In den Anfang zurückkehrend schließt das Gebet mit der **Verherrlichung** Gottes durch Christus im h. Geiste [1]).

Die Aufeinanderfolge dieser Gebete hat Origenes offenbar nicht aus der Schrift, im Gegentheile beobachtet der Apostel Paulus eine andere Ordnung. Der Ausdruck *τοποι* zeigt, daß diese Gebetsweisen stehende Formen waren. Die lezte Bemerkung aber genügt, um erkennen zu lassen, es handelt sich hier nicht vom Gebete im Allgemeinen, sondern von einem bestimmten Gebetscyclus, nicht blos vom privaten,

---

1) *Δοκεῖ δέ μοι ἔτι περὶ τῶν τόπων τῆς εὐχῆς διαλαβόντα, ὅτω καταπαῦσαι τὸν λόγον. τέσσαρες δή μοι τόποι ὑπογραπτέοι φαίνονται, οὓς εὗρον διεσκεδασμένους ἐν ταῖς γραφαῖς, καὶ σωματοποιητέον ἑκάστῳ κατὰ τούτους εὐχήν. εἰσὶ δὲ οἱ τόποι οὗτοι κατὰ δύναμιν δοξολογίας ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ προοιμίῳ τῆς εὐχῆς λεκτέον τῷ θεῷ διὰ χριστῷ συνδοξολογουμένου ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι συνυμνουμένῳ. καὶ μετὰ τοῦτο τακτέον ἑκάστῳ εὐχαριστίας τε κοινὰς ὑπὲρ τῶν εἰς πάντας εὐεργεσιῶν. καὶ ὧν ἰδίᾳ τέτευχεν ἀπὸ θεοῦ. μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεταί μοι πικρόν τινα δεῖν γνόμενον τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων κατήγορον ἐπὶ θεοῦ, αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τὸ ἁμαρτάνειν ἐπιφερούσης ἕξεως, δεύτερον ἄφεσιν τῶν παρεληλυθότων. μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἴτησιν, ἰδίων τε καὶ καθολικῶν· καὶ περὶ οἰκείων καὶ φιλτάτων. καὶ ἐπὶ πᾶσι, τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν θεοῦ διὰ χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι καταπαυστέον.* de orat. n. 33. p. 588.

sondern öffentlichen Gebete — die Vergleichung mit den alten Liturgien wird dieses constatiren.

Verschieden davon ist die Frage, ob sich diese Gebetsformen zur Zeit des Origenes bereits geschrieben vorfanden. Celsus, der unter Marc Aurel lebte, berichtet, er habe bei christlichen Priestern barbarische Bücher gesehen, die dämonische Namen und Zeichen enthielten [1]). Dem heidnischen Philosophen war es begreiflich weder um die Bücher, noch um ihre Barbarismen, sondern um die dämonischen Zeichen und Namen zu thun. Darin lag der Vorwurf und auf ihn antwortet Origenes, es könne sich jeder von der Lügenhaftigkeit der Anklage selbst überzeugen. Was die Barbarismen betrifft, wiederholt Celsus den Vorwurf in folgender Gestalt wieder: die Christen glauben, wenn Jemand die Dämonen mit barbarischen Namen anrufe, üben sie eine Gewalt, keine aber, wenn sie griechische oder lateinische Namen gebrauchen [2]).

In der Antwort darauf gibt uns Origenes Aufschluß über die Sprache beim Gottesdienste. Jedes Volk, sagt er, bedient sich seiner eigenen Sprache, um in ihr Gott zu loben, die Griechen der griechischen, die Römer der lateinischen. Es sei aber gleichsam Eine Stimme, die dasselbe in

1) *Οὕτως εὑρεθείη ἂν καὶ τὰ τοιαῦτα τῷ Κέλσῳ κατεψευσμένως εἰρημένα, ἐν οἷς ἔφησεν ἑωρακέναι παρά τισι πρεσβυτέροις, τῆς ἡμετέρας δόξης τυγχάνουσι, βιβλία βάρβαρα, δαιμόνων ὀνόματα ἔχοντα, καὶ τερατείας.* C. Cels. l. 6. n. 40. p. 194.

2) *Ἀλλ' οἱ μὲν Ἕλληνες ἑλληνικοῖς, οἱ δὲ Ῥωμαῖοι ῥωμαικοῖς, καὶ ὅτως ἕκαστος κατὰ τὴν ἑαυτȣ̃ διάλεκτον εὔχεται τῷ θεῷ, καὶ ὑμνεῖ αὐτὸν ὡς δύναται καὶ ὁ πάσης διαλέκτου κύριος· τῶν ἀπὸ πάσης διαλέκτου εὐχομένων ἀκέει, ὡς μιᾶς, ἵν' ὅτως ὀνομάσω, φωνῆς, τῆς κατὰ τὰ σημαινόμενα, ἀκέων, δηλουμένης ἐκ τῶν ποικίλων διαλέκτων.* C. Cels. l. 8. n. 37. p. 459.

verschiedenen Sprachen ausdrückt, die Gott, der Herr aller Sprachen, hört. Ganz unbegründet war jedoch der Vorwurf des Celsus nicht, da Origenes selbst der Ansicht ist und sie unbefangen kund gibt. Die bei Exorcismen gebrauchten hebräischen Namen vermögen, ins Lateinische, oder Griechische übersezt, nichts. Die hebräischen Namen waren dem Origenes allerdings keine barbarischen, wohl aber Celsus. Die Notiz von barbarischen Büchern leidet daher an keiner inneren Unwahrscheinlichkeit. Das von Celsus selber ausgesprochene Vorhandensein liturgischer Bücher bestreitet Adamantius durchaus nicht. Im Commentar zu Mathäus [1]) beklagt er sich vielmehr über jene Christen, welche sich bei Beschwörungen untauglicher Bücher bedienen. Man könnte daraus schließen, weil Christen untaugliche, den Juden entlehnte, Bücher gebrauchten, folgt, daß sie keine eigene hatten. Allein das Wort untaugliche Bücher involvirt zugleich den Vorwurf, daß sie keine tauglichen anwendeten. Ueberhaupt sezt es die Sitte, nach Büchern zu beschwören, voraus. Warum aber nur von Büchern zum Beschwören und nicht von Büchern zum liturgischen Gebrauch im engeren Sinne die Rede ist, das erklärt sich durch die Arcandisciplin.

Uebrigens fehlt es nicht an Andeutungen, daß auch die Liturgie damals geschrieben war. Wenn sich Origenes der Worte bedient: häufig sage ich in den Gebeten: Allmächtiger Gott gib uns Antheil mit den Propheten, gib uns Antheil mit den Aposteln deines Christus, gib,

---

1) In Math. n. 110. p. 232. Sed. ipsi qui utuntur adjurationibus illis, aliquoties nec idoneis constitutis libris utuntur; quibusdam autem et de Hebraeo acceptis adjurant daemonia.

daß wir auch mit deinem Christus erfunden werden [1]); wenn, wie allgemein anerkannt, diese Worte ein Fragment aus der Liturgie sind: so stehen wir vor der Alternative, entweder anzunehmen, damals sei das Wort der Liturgie schriftlich aufgezeichnet gewesen, oder es habe sich dasselbe bereits so fixirt, daß es dem geschriebenen Worte gleichkam. Aus einem freien Gebete, das sich dem Worte nach heute so, morgen anders gestaltet, lassen sich keine einzelnen Säze als feste Citate anführen. Das angeführte Bruchstück ist aber nicht das einzige, sondern wir werden später noch andere namhaft machen, die sich beinahe wörtlich in den Liturgien finden. Weil uns nun die erste Annahme, die der schriftlichen Aufzeichnung, die annehmbarere scheint, um derartiges zu erklären, und weil Origenes von Büchern spricht, glauben wir, zu seiner Zeit war die Liturgie schriftlich abgefaßt.

Liturgische Vorschriften.

Die Liturgie war nicht nur Gebet, sondern auch Handlung. Die Handlung und die sie begleitenden Umstände wurden bereits damals bis ins Kleinste geregelt, und zwar strenger als heute. Es bestanden Vorschriften über das Auf- und Niederschlagen der Augen, die unter einer Sünde verpflichteten. Der sündiget, welcher die Augen nicht erhebt, da er es doch thun sollte, oder welcher sie erhebt, da er sie niederschlagen sollte [2]). Wie mit den Augen, verhält es sich mit den Händen (a. a. O.).

---

1) *Πολλάκις ἐν ταῖς εὐχαῖς λέγομεν, θεὲ παντοκράτορ τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν προφητῶν δὸς, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν ἀποστόλων τȣ̃ χριστȣ̃ σου δὸς, ἵνα εὑρεθῶμεν καὶ μετ' αὐτȣ̃ τȣ̃ χριστȣ̃.* In Jerem. hom. 14. n. 14. p. 570.

2) *Ἁμαρτάνει δὲ εἴ τις καθήκοντος αὐτῷ ἐπαίρειν τȣ̀ς ὀφθαλμȣ̀ς,*

Es versteht sich von selbst, Origenes spricht nicht ausdrücklich von der körperlichen Haltung während der Liturgie oder gar von der Haltung des Liturgen, aber er schließt die Liturgie und den Liturgen auch nicht aus. Das Factum als unbestreitbar vorausgesetzt, den Christen war beim Gebete das Verhalten der Augen und Hände nicht gleichgültig; ja es war genau normirt, wenn es sich schicke und wenn nicht: so drängt sich doch die Folgerung mit zwingender Nothwendigkeit auf: also war dieses auch bei der Liturgie und vor Allem dem Liturgen gegenüber der Fall. Das Wort „sündiget" enthält jedoch nicht nur den Gedanken, den damaligen Katholiken seien derartige Ceremonien und Gebräuche nicht gleichgültig gewesen, sie haben sie gewissenhaft beobachtet, sondern es muß geradezu ein Gebot hierüber existirt haben. Nicht als ob ein positives Gesez vorhanden war, aber die Beobachtung dieser Formalitäten war durch die Gewohnheit so geheiliget, daß ihre Nichtbeachtung zur Sünde galt. Der Liturg hatte also bereits im zweiten Jahrhundert seine Rubriken.

Der Grund, warum sie so strenge auf das Aeußere hielten, liegt darin, weil sich in ihm das Innere offenbarte. Wie die Gesinnung so das Wort. Man soll nicht nur mit dem Herzen glauben, sondern auch mit dem Munde bekennen. Man kann darum sagen, es sei besser Gott mit den Lippen zu ehren, wenn das Herz auch weit von ihm ist, als ihn mit dem Herzen zu ehren, wenn dem Munde das Bekenntniß zum Heile mangelt [1]. Solche

---

μὴ ἐπαίρει· καί τις καθήκοντος μὴ ἐπαίρειν, ἐπαίρει. In Joan. tom. 28. n. 4. p. 378.

1) *Ἑαυτὲς γὰρ ἀπατῶσιν οἱ νομίζοντες ἀρκεῖν πρὸς τὸ τυχεῖν ἐν χριστῷ τέλους, τό· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην· κἂν μὴ προσῇ τό·*

Grundsätze waren damals in Geltung. Aus ihnen sind die obigen Vorschriften herausgewachsen.

Diese Vorschriften erstreckten sich, wie bemerkt, auf die Augen. Die niedergeschlagenen und geschlossenen Augen sollen der Zerstreuung wehren. Der Christ schaut nicht auswärts, sondern die Eingänge aller Sinne schließend, um nicht durch sinnliche Bilder zerstreut zu werden, schwingt er sich über diese Welt hinaus. Und je mehr das Auge des Geistes erhoben, das körperliche geschlossen ist, desto mehr erkennt und schaut er den höchsten Gott und seinen Sohn [1]). Schlägt er beim Gebet das Auge auf, so schaut er gegen Osten [2]). In der Liturgie ergeht sogar der Ruf: sehet nach Osten, denn die Himmelsgegend, in welcher das sinnliche Licht aufgeht, symbolisirt ihm den Ort, von welchem der Seele das wahre Licht entgegenleuchtet [3]). Die zum Himmel erhobenen Augen sind Sinnbild der himmelwärts gerichteten Gedanken und Betrachtungen, wie die erhobenen Hände die Seele veranschaulichen, die sich durch gute Werke erhebt und emporschwingt [4]). Von all den vielen körperlichen Haltungen verdient die den Vorzug, welche mit ausgespannten Armen und himmelwärts gerichteten Blicken äußerlich das ausdrückt, was sich für die Seele während des Gebetes schickt. Das ist jedoch nur

στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. καὶ ἔστι γε εἰπεῖν, ὅτι μᾶλλόν ἐστι τοῖς χείλεσι τιμῶν, τὴν καρδίαν πόῤῥω ἔχοντα ἀπὸ θεῦ, ἤπερ τῇ καρδίᾳ τιμῶν αὐτὸν, τῦ στόματος μὴ ὁμολογῦντος εἰς σωτηρίαν. ad Marty. n. 5. p. 604.

1) C. Cels. 17. n. 39. p. 344; n. 44. p. 354. de orat. n. 20. p. 489.

2) In Num. hom. 5. n. 1. p. 288.

3) In Num. hom. 5. l. c. de orat. n. 32. p. 588.

4) In Joan. t. 28. n. 4. p. 378.

die Regel, von der Ausnahmen durch verschiedene Umstände veranlaßt werden können. Kranke mögen sizen oder liegen. Solche, welche sich zu Schiffe befinden, oder irgend ein Geschäft verrichten müssen, können von all dem absehen [1]). Das Gebet mit ausgespannten Armen war während der Consecration in der Liturgie Vorschrift. Der Diacon forderte die Anwesenden hiezu auf. Die Bedeutung, welche ihm da zukam, wird später besprochen.

Man sieht hieraus, gewöhnlich standen die Christen beim Gebete aufrecht. Je nachdem es aber beschaffen war, neigten sie auch das Haupt [2]), als Symbol der Unterwerfung. Wir neigen den Nacken des Leibes und der Seele, sagt die Liturgie des Marcus. Selbst auf die Kniee hingeworfen wurde gebetet [3]). Geboten, oder wie Origenes sagt, nothwendig war diese Stellung, wenn Jemand seine Sünden reuig bekannte, um Nachlassung und Heilung zu erlangen [4]). Ob unter dem Leibe, der während des Gebetes gekrümmt ist [5]), die Kniebeugung, oder die Neigung des Hauptes, oder eine andere Art von Verneigung gemeint ist, bleibe dahingestellt.

In der alten Liturgie kam eine Handauflegung vor. Origenes spricht zwar von ihr, aber nicht sofern sie ein Bestandtheil der Liturgie war, sondern sofern sie die Exorcisten den Energumenen gegenüber anwendeten [6]).

---

1) De orat. n. 31. p. 580.

2) In Num. hom. 11. n. 9. p. 361. und in Joan. nave tom. 11. n. 3. p. 671.

3) In Num. hom. 5. n. 1. p. 288. In lib. Judic. hom. 2. n. 3. p. 16.

4) De orat. n. 31. p. 580.

5) In Num. hom. 11. n. 9. p. 361.

6) In Jesu Nave hom. 24. n. 1. p. 782.

Selbst da, wo er die Handauflegung, die Jesus an den Kindern vornahm, erwähnt, beschreibt er ihre Wirkung als ein durch den Contakt hervorgerufenes Ausströmen einer Kraft, welche die Kinder vor schädlichen und dämonischen Einflüssen bewahrte [1]). Allerdings ist damit eine andere Wirkung und Bedeutung dieser Handlung nicht geläugnet, doch wurde sie, wie es scheint, zur Zeit des Origenes vorherrschend zur Abwehr dämonischer Einflüsse gebraucht.

Ueber das laute und stille Gebet, über die Responsorien des Volkes, über das Singen der Psalmen und Hymnen, sind die von Adamantius hinterlassenen Nachrichten sehr dürftig. Er unterscheidet zwischen Psalmen, Oden, Hymnen und Gebeten [2]); er spricht von einem Gebet mit heller Stimme und laut hervorgebrachten Worten, um die Hörenden zu erbauen [3]); und wie aus dem Munde Vieler Ein Gebet und Eine Hymnologie in den Kirchen zu Gott emporgesendet werde [4]). Er spricht davon, wie man blos an Festen (solemnitatibus) singe [5]), in der Trauer sei (Gesang) und Musik nicht am Plaze [6]). Ferner die Christen singen dem höchsten Gott und seinem Eingeborenen Hymnen [7]). Unser Geist kann aber nicht beten, wenn der hl. Geist nicht vorbetet, nicht psalliren und rythmisch und melodisch und metrisch und harmonisch den

1) In Math. t. 15. n. 6. p. 184.
2) Ex comment. in psl. Bd. 7. p. 175.
3) In Num. hom. 10. n. 3. p. 340.
4) Ex comment. in psl. p. 167.
5) In Cant. hom. 1. n. 1. p. 31.
6) Ex comment. in psl. p. 183.
7) C. Cels. l. 8. n. 67. p. 514.

Vater in Christus lobpreisen, wenn nicht der Geist zuerst lobpreist [1]). All diese hingeworfenen Notizen lassen sich jedoch nicht zu einem Bilde für den damaligen Gottesdienst gestalten. Wenigstens vermögen wir es nicht und beschränken uns darum auf dieses Referat.

Messe der Katechumenen.

Von der Messe der Katechumenen ist bei Origenes insofern die Rede, als aus seinen Schriften hervorgeht, sie waren im Gottesdienste anwesend. In der einen und anderen Homilie wendet er sich direkt, ermahnend und warnend an sie [2]). Auf der anderen Seite ist ebenso sicher, daß er vor ihnen die kirchlichen Geheimnisse verschweigt und erklärt, er dürfe sie ihnen, die nicht in dieselben eingeweiht seien, nicht offenbaren. Waren sie nun einerseits im Gottesdienst anwesend, andererseits von demselben ausgeschlossen: so ergibt sich die Theilung desselben in eine missa catechumenorum und fidelium von selbst, obwohl Adamantius unseres Wissens nirgends ausdrücklich sagt, wann sie denselben verlassen hatten. Die Messe der Katechumenen begann mit einer Lesung aus der heiligen Schrift. Die Homilie war nemlich unbestreitbar ein Theil derselben, dieser gieng aber die Lesung voraus.

Lesung.

Von einer Lesung aus dem A. T., auf welche die Homilie folgte, redet er hom. 13. in Exod. n. 1. p. 471. und sonst an vielen Orten. Da diese Lesung einmal einen

1) De orat. n. 2. p. 414.

2) cf. in Luc. hom. 7. p. 314.

Abschnitt betraf, der von den Kämpfen der Juden mit den benachbarten Völkern handelt, bemerkt er, die historischen Schriften der Juden würden nach seiner Ansicht den Christen nicht vorgelesen und es würde auch der Gebrauch, sie in den Kirchen vorzulesen, nicht von den Aposteln überliefert worden sein, wenn diese leiblichen Kämpfe nicht Sinnbilder des geistigen Streites wären. Paulus wollte aber, daß diese geschichtlichen Erzählungen in der Kirche gelesen würden, damit wir die Feinde der Kirche Gottes kennen und bekämpfen lernen [1]). Die Lesung ist demnach apostolische Institution. Welcher Antheil dabei dem Apostel Paulus zukam, läßt sich ebensowenig ersehen, als in welcher Ordnung die heiligen Schriften und wie viel je gelesen wurde.

Homilie.

Ueber den vorgelesenen Abschnitt wurde ein belehrender und erbauender Vortrag gehalten. Selbstverständlich findet hier, wo von der Liturgie die Rede ist, eine Abhandlung über die Art und Weise, wie Origenes sein Amt als Homilet verwaltete, keinen Plaz. Das Aeußerliche und Liturgische an derselben muß hingegen angeführt werden.

Was die Länge seiner Homilien betrifft, sind manche vorhanden, die sicher eine Stunde zum Vortrag erforderten, andere kaum eine Viertelstunde. Natürlich kam da viel auf den Schnellschreiber an. Durchschnittlich wird man eine halbe Stunde annehmen dürfen. Er sagt auch öfters,

---

1) Nisi bella ista carnalia figuram bellorum spiritualium gererent, nunquam opinor judaicarum historiarum libri discipulis Christi, qui venit pacem docere, legendi in ecclesiis fuissent ab Apostolis traditi. In Jesu Nave hom. 15. n. 1. p. 691.

mit Rücksicht auf die Zeit breche er diesen Gegenstand ab, oder gehe er auf einen neuen nicht ein, denn „die Zuhörer lieben Kürze“ [1]). Wollte er aber den Gegenstand erschöpfen, so würde das nicht blos Eine, sondern mehrere Stunden in Anspruch nehmen [2]). Kann man sonach für die Predigt ½ — 1 Stunde rechnen, denn in der Angabe Eine Stunde scheint das Maximum zu liegen, so blieb für die Feier der Liturgie ungefähr dieselbe Zeit. Er tadelt nemlich jene, welche so mit zeitlichen Angelegenheiten beschäftiget sind, daß sie kaum 1 oder 2 Stunden vom ganzen Tage Gott schenken und zum Gebete in die Kirche kommen [3]). Es wird erlaubt sein, diese Zeitangabe auf das Gebet in der Kirche oder den Gottesdienst zu beziehen. Da nun dem Obigen zufolge eine halbe oder ganze Stunde auf die Predigt verwendet wurde, so blieb ebensoviel Zeit für die Liturgie übrig. Ist das richtig, so gibt es uns auch Aufschluß über die Beschaffenheit (Länge) der alten Liturgien. Der Umfang der auf uns gekommenen Liturgien paßt nemlich völlig in diesen Zeitrahmen.

Die Verkündigung des Wortes Gottes geschah zur Zeit des Origenes nicht in der Form einer heutigen Predigt, d. h. es wurde nicht ein Thema in einem Vortrage behandelt, indem die in demselben enthaltenen Momente als besondere Theile herausgehoben und mit Rücksicht auf die sittlich-religiöse Beschaffenheit der Zuhörer, oder der Festzeit ꝛc. entwickelt wurden, sondern die Vorträge waren

1) In lib. Judic. hom. 6. n. 1. p. 39.

2) *Τεσσάρων ἐσῶν περικοπῶν, ὡς ἑκάστη πράγματα οὐκ ὀλίγα ἔχει, ἀλλὰ καὶ τοῖς δυναμένοις ἐξετάζειν δυνάμενα ἀσχολῆσαι ὥρας ἐ μιᾶς συνάξεως, ἀλλὰ καὶ πλειόνων.* In lib. regum hom. 2. n. 1. p. 97.

3) In Num. hom. 2. n. 1. p. 270.

durchgängig Homilien, oder Erklärungen eines biblischen Textes. Von einer Rücksicht auf die Festzeit findet sich keine Spur. In einer Homilie sagt er, „weil jezt viel Volk gegenwärtig ist wegen Parasceve ꝛc.“ [1]). Diese Worte konnten wohl an keinem anderen Tage als am Charfreitage [2]) gesprochen worden sein, vom Tode Christi ist aber in der Predigt keine Rede. Vielleicht war die Abfolge der zu lesenden biblischen Abschnitte so constant, daß sie durch kein Fest unterbrochen werden durfte.

Wenn die Exegese die Worte der hl. Schrift erörtert, um ihren Sinn zu eruiren und in das Verständniß derselben einzuführen, so schloß die Homilie diesen Zweck nicht aus, er war ihr aber nicht der erste. Die Hauptaufgabe derselben ist vielmehr die Erbauung. Wir üben jezt nicht das Amt, die Schriften zu erklären, sondern die Kirchen zu erbauen, obwohl in dem Gesagten jeder fähige Zuhörer deutliche Fingerzeige zum Verständnisse des Textes gefunden haben mag [3]). Der Zweck der Homilie war Erbauung, der Inhalt Erklärung des Wortes Gottes, wie es in der Schrift vorlag. Beides, Form und Materie, miteinander verbunden, lassen sich die Homilien des Origenes als auf das Seelenheil der Zuhörer berechnete Erklärungen einzelner Worte, Säze und Abschnitte der hl. Schrift definiren.

1) In Isai. hom. 5. n. 2. p. 512.

2) In Alexandrien wurde auch an den Freitagen geprediget. Parasceve könnte sonach ein gewöhnlicher Freitag sein. Weil er aber von „viel Volk“ spricht, verdient die Annahme, es sei der Charfreitag gewesen, wohl den Vorzug.

1) Non enim nunc exponendi scripturas, sed aedificandi ecclesias ministerium gerimus, quamvis et ex his, quae a nobis ante tractata sunt, prudenter quisque auditor evidentes ad intelligendum possit semitas invenire. In Lev. hom. 10. n. 5. p. 109. cf. in Genes. hom. 10. n. 5. p. 235.

Welcher Theil, welche Thatsache der Schrift erklärt werden sollte, das bestimmte der **Bischof**. Origenes sagt es wiederholt, der Bischof habe ihm den Auftrag gegeben, über diesen Gegenstand zu sprechen. Es wird uns von den Bischöfen (er scheint vor mehreren geprediget zu haben) befohlen, die Worte über den Herrscher von Tyrus zu erörtern, um sein Lob und seine Schuld zu verkünden. Deßgleichen ist uns befohlen über Pharao, den König der Egyptier, Einiges vorzutragen [1]). Das Thema, das der Prediger zu behandeln hatte, war also nicht immer ein einheitliches, darum konnte es auch der Vortrag nicht sein, sondern in der genannten Homilie waren es zwei verschiedene Personen, über die sich der Prediger zu verbreiten hatte. Selbstverständlich kam in den Vortrag um so größere Einheit, so daß er sich bis zur detaillirten Durchführung Eines Gedankens gestaltete, wenn der betreffende biblische Text blos Eine Wahrheit enthielt. Bei Origenes geschieht das selten, denn er hängt sich meistens an jedes einzelne Wort und erklärt dieses buchstäblich, moralisch und mystisch, so daß sich die heterogensten Dinge in einer Homilie beisammen finden. Wenn ein Text verschiedene Seiten zur Besprechung darbot, trug der Bischof wohl auch auf, blos diesen oder jenen Punkt auszuführen. Er konnte hierüber beliebig verfügen [2]).

Meistens einleitungsweise, manchmal aber auch mitten im Vortrage, wenn er an eine schwierige Stelle kommt, bittet Adamantius die Zuhörer um ihr Gebet, damit er von Gott Erleuchtung erhalte. Der Schluß ist beinahe immer

1) In Ezech. hom. 13. n. 1. p. 219.

2) *῞Οτι ποτε βϑλεται ὁ ἐπίσκοπος προτεινάτω τῶν τεσσάρων, ἵνα περὶ τϑτο ἀσχοληθῶμεν.* In lib. regum hom. 2. p. 97.

derselbe. Er bricht meistens rasch ab mit den Worten: durch Jesum Christum, welchem Glorie und Herrschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Oder: durch Christum unsern Herrn und durch seinen heiligen Geist. Ihm sei Glorie in alle Ewigkeit. Amen. Hie und da läßt er diese Formel auch weg [1]).

Das Wort Gottes wurde an Sonn- und Festtagen verkündet [2]). Am Sonntage wurde den Juden das Manna gegeben. An unserem Sonntage regnet Gott immer noch das Manna vom Himmel. Himmlisch sind die Aussprüche, die uns vorgelesen wurden und von Gott sind die Worte herabgekommen, die vorgetragen wurden. Darum sind wir glücklich, die wir solches Manna empfangen haben [3]). Deßungeachtet muß auch ein täglicher Gottesdienst, mit dem eine Verkündigung des göttlichen Wortes verbunden war, gehalten worden sein. Es gab nemlich Solche, welche den Gottesdienst blos an Sonn- und Festtagen besuchten. Ihnen ruft Origenes zu: Wir müssen auch die, welche die Versammlung vernachlässigen und der Anhörung des Wortes Gottes ausweichen, in Geduld tadeln, die, welche weder verlangen nach dem Brode des Lebens, noch nach dem lebendigen Wasser. Saget mir, ihr, die ihr nur an den Festtagen in die Kirche kommt, sind die übrigen Tage nicht auch Festtage, sind sie nicht auch Tage des Herrn? Die Juden beobachten gewisse und seltene Feste, die Christen essen jeden Tag das Fleisch des Lammes, d. h. das Fleisch des Wortes Gottes genießen sie täglich. Täglich bist du auch eingeladen zu den Wassern des Wortes Gottes

1) In Genes. hom. 17. p. 295.
2) In Lev. hom. 3. n. 7. p. 50.
3) In Exod. hom. 7. n. 5. p. 413.

zu kommen und an seinem Brunnen zu stehen [1]). Damit stimmt der Anfang der 13. Homilie in Num. überein: Gestern (hesterno die) haben wir davon gesprochen [2]). Es ist nun allerdings möglich, daß der Eine dieser beiden auf einander folgenden Tage ein Sonntag, der Andere ein Festtag war, es ist aber viel wahrscheinlicher (es wurden damals nicht viele Feste gefeiert und von ihnen fiel Pfingsten und Ostern auf den Sonntag), daß an gewöhnlichen Wochentagen geprediget wurde. Dafür zeugt auch obige Stelle. Im Vordersaze spricht er von Jenen, welche dem Anhören des Wortes Gottes ausweichen. Am Schlusse bemerkt er, sie seien eingeladen zu kommen. Bei solcher Redeweise läßt sich an eine private Erbauung und Lesung, an Privatandacht, nicht denken. Weil Origenes, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, häufig als Gastprediger auftrat, könnte man vermuthen, während seines Aufenthaltes sei an einem bestimmten Orte ausnahmsweise täglich eine Homilie gehalten worden. Der obige Tadel sezt jedoch die tägliche Verkündigung des Wortes Gottes als Regel voraus. In Alexandrien wurde, einer alten Sitte zufolge, am Mittwoch und Freitag geprediget [3]), wie diese beiden Tage auch als Fasttage gefeiert wurden [4]).

Das Wort Gottes wurde in der Kirche verkündiget, zu Hause aber sollte sich der Christ in demselben üben, es Tag und Nacht betrachten, denn Christus ist denen, welche ihn suchen, überall gegenwärtig [5]). Sie sollten sich nicht

1) In Genes. hom. 10. n. 3. p. 233.
2) In Num. hom. 13. p. 377.
3) Döllinger, Hippolyt und Callistus p. 264.
4) In Levit. hom. 10. n. 2. p. 182.
5) In Lev. hom. 9. n. 5. p. 165.

mit dem Anhören in der Kirche begnügen, sondern das dort Gesagte zu Hause fleißig erwägen und ihr Leben darnach einrichten [1]). Den Versammlungen und dem Gottesdienste der Akatholiken beizuwohnen, war ihnen verboten. Wenn du die Worte Gottes in der Kirche issest und ebenso in der Versammlung der Juden, übertrittst du das Gebot, welches sagt, in Einem Hause soll es gegessen werden. Wenn du aber die Worte Gottes in dem Einen Hause, der Kirche nemlich, empfängst und sie hierauf verlassend, Gottes in der Synagoge der Häretiker theilhaftig zu werden glaubst, so ißt du nicht in dem Einen Hause. Unter dem Einen Hause verstehe also die Kirche und iß das Lamm niemals außer der Kirche [2]).

Gebete.

Lasset uns aufstehen und beten, mit diesen Worten schließt Origenes mehrere Homilien. Auf die Predigt folgten also Gebete, und da er diese Mahnung an alle anwesenden Zuhörer richtet und sich auch nicht die leiseste Spur von einer Entlassung der Katechumenen findet, so war ein weiterer Bestandtheil der Katechumenenmesse das Gebet.

Einigen Aufschluß über den Inhalt und die Beschaffenheit desselben gibt uns folgende Notiz [3]). An den Apostel

1) In Lev. hom. 3. n. 7. p. 50.

2) In Exod. selecta p. 328.

3) Ἐμοὶ δοκεῖ διαφέρειν εὐχὴ δεήσεως, καὶ δοκεῖ μοι ὁ ἀπόστολος πλείονα ὀνόματα εἰς ταύτην τὴν διαφορὰν διαθέσθαι. λέγων· παρακαλῶ πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχὰς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας, μείζονα λέγων ὡς ἐμοὶ δοκεῖ τῆς δεήσεως τὴν προσευχὴν, καὶ τέτων τὴν ἔντευξιν, πάντων δὲ τὴν εὐχαριστίαν. εἴποιμ' ἂν ἢν ὅτι ἐνδεὴς, καὶ οἷς ἔτι ἐνδεῖ τινα, τέτων ἐστὶν ἡ δέησις. ὅτε δὲ τὸ ἀξίωμα τῦ θεῦ νοήσας αἰτῶ τι παρὰ τῦ θεῦ, τότε προσεύχομαι, ὅταν δὲ φίλος ἐπὶ πλεῖον γένωμαι, τότε εὐχαριστῶ τῷ θεῷ. In Selecta ad psl. p. 481. Band 7.

sich anlehnend, zählt er die verschiedenen Arten des Gebetes δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις und εὐχαριστία auf. Von Interesse ist die Rangordnung, die er ihnen anweist und die kurze Charakterisirung derselben. Am niedrigsten stehen die δεησεις. Sie sind die Gebete der Dürftigen. Wenn ich die hohe Würde Gottes erkannt habe und ihn um etwas bitte, so ist dieses die προσευχή. Höher als sie steht die ἔντευξις; wenn ich aber in vollem Maße sein Freund geworden bin, dann danke ich Gott. Die ἔντευξις charakterisirt er hier nicht näher. Die Bemerkung, wenn ich in vollem Maße sein Freund geworden bin, bezieht sich unzweifelhaft auf die Communion und die ihr folgende Danksagung. Origenes wendet demnach diese Gebetsarten auf die Liturgie an [1]).

Die δέησις nimmt der Rangordnung nach die lezte, der Zeitfolge nach die erste Stelle ein. Die Worte: wenn ich die hohe Würde Gottes erkannt habe und ihn dann bitte, so ist dieses die προσευχή, scheinen auf den ersten Blick räthselhaft, erhalten aber Aufklärung durch die Stelle aus der Schrift über das Gebet, in der er bestimmt und unzweideutig das Gebet, oder den Gottesdienst mit der Doxologie beginnen läßt. Durch die Doxologie die hohe Würde Gottes erkennend und preisend, wendet sich der Christ zur προσευχή. Die Doxologie kommt demnach zwischen die δεησεις und προσευχαι zu stehen. Mit ihr beginnt das Gebet, die missa fidelium, während die δεησεις die Gebete der Dürftigen, die Messe der Katechumenen schließen. Auf diese Weise kommt in die Angaben des Origenes nicht nur

---

1) Man vergleiche hiemit die Angabe des hl. Augustinus epist. 149. bei Binterim II. 1. p. 98.

vollständige Ordnung, sondern es stimmen damit auch die alten Liturgien überein.

Die Liturgie des Clemens im achten Buche der apostolischen Constitutionen enthält zuerst Gebete für die Katechumenen, Energumenen, Competenten und Büßer. Das sind die Gebete der Dürftigen. Die verschiedenen Klassen derselben wurden ja entlassen, nachdem das betreffende Gebet über sie gesprochen war, und dann begann die Messe der Gläubigen.

Messe der Gläubigen.

Vorbereitungsgebete.

Die Messe der Gläubigen begann mit der Doxologie. Als Eingang und Vorrede des Gebetes ist nach Kräften Gott zu loben durch den mitverherrlichten Christus und den mitgepriesenen heiligen Geist [1]). Diese Stellung geben ihr auch die Liturgien. Die des Jacobus beginnt mit den Worten: die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes des Vaters, die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen. Die alexandrinische Liturgie des Basilius fängt an: *δοξάζομέν σε* rc. [2]).

Origenes läßt unmittelbar auf sie die Danksagung folgen, wie die Liturgie des Jacobus. Wir wissen jedoch sicher, zwischen die Doxologie und die Danksagung fiel die Oblation, die auch Origenes erwähnt. In der Schrift de oratione übergeht er sie schweigend, weil er blos vom Gebete und nicht zugleich von den liturgischen Handlungen redet. Sodann sagt er selbst, nach den Gebeten kam der

1) De orat. n. 33. p. 588.

2) Migne in der Ausgabe des Basilius, Bd. 3. p. 630.

Friedenskuß. Was sind das für Gebete? In der Schrift gegen Celsus redet er von εὐχαὶ, θυσίαι, ἐντεύξεις, die wir durch den Hohenpriester Christus Gott darbringen [1]). An einem anderen Orte bemerkt er: folgerichtig werden vor die Danksagung für die empfangenen Wohlthaten die εὐχαὶ gesezt [2]). Die meisten Liturgien lassen auch dem Friedenskusse Gebete, die theils über das Volk, für den Frieden, den Bischof, theils über die dargebrachten Gaben verrichtet wurden, vorangehen. Auf diese Gebete kann auch das Wort εὐχή, wie es Origenes versteht, recht wohl angewendet werden. Nach den von ihm beigebrachten Schriftstellen bedeutet nemlich εὐχὴ Gebet überhaupt, sodann liegt ihm aber auch der Begriff Gelübde zu Grunde. Euchä ist das Versprechen, dieses oder jenes zu thun, wenn man das Gewünschte von Gott erlangt [3]). Man gibt Gott mit der Bitte, er möge auch uns geben, oder wie Origenes sagt: Nach der Predigt stehen wir auf, Gott bittend, daß wir würdig seien, ihm Gaben darzubringen, welche er uns wieder erstattet und für das Irdische Himmlisches schenkt [4]).

Hier mögen jene Gebete ihren Plaz gefunden haben, in welchen sich der Christ Gott aufopferte und schenkte. Diese Opfer beruhten auf Gegenseitigkeit. Der Mensch bringt Gott seinen Glauben und seine Liebe. Gott gibt ihm dafür seine Erkenntniß [5]). Das ist das Gelübde (votum), wenn wir Gott etwas von dem Unsrigen darbringen. Er

---

1) C. Cels. l. 8. n. 13. p. 416.

2) Σφόδρα γὰρ ἀκόλουθον τὸ τὴν εὐχὴν προτετάχθαι τῆς ἐπὶ ταῖς εὐεργεσίαις εὐχαριστίας. Select. in psl. 3. p. 254. Bd. 7.

3) De orat. n. 3. p. 418.

4) In Luc. hom. 39. n. 12. p. 419.

5) In Num. hom. 12. n. 3.

will zuerst etwas von uns empfangen und dann uns etwas geben. Was er will, macht die Schrift namhaft, es ist Furcht Gottes, reiner Wandel, Liebe aus ganzem Herzen und allen Kräften. Wenn wir ihm Solches darbringen, gibt er uns das Seinige [1]). Es ist die Aufopferung der heiligen Gesinnung und der heiligen Werke, welche Origenes verlangt und mit dem Namen votum oder εὐχή bezeichnet.

Es findet sich allerdings kein weiterer Grund dafür, daß diese Gebete einen solchen Charakter hatten, als der, welcher in dem Worte εὐχή liegt. Weil jedoch Origenes so oft auf diese Selbstaufopferung zurückkommt, ist die Annahme, sie werde ihren Ausdruck auch in der Liturgie gefunden haben, nicht unwahrscheinlich.

Die Gebete wurden durch den Sohn an den Vater gerichtet. Man könnte dieses etwa durch das Verhältniß, in welches Origenes den Vater zu dem Sohne stellt, zu erklären suchen, dem ist jedoch nicht so, sondern es war allgemeine Uebung. Wir Alle bitten den Vater durch den Sohn und sagen Alle dasselbe und es findet in dieser Gebetsweise keine Spaltung statt. Oder wären wir nicht getheilt, wenn die Einen den Vater, die Anderen den Sohn bitten [2]). Besonders war dieses bei der Danksagung der Fall. Gott danksagen heißt ihm Lobopfer bringen. Wer aber Gott ein Lobopfer bringen will, muß dieses durch die Hände des Hohenpriesters thun, darum sagt auch der Apostel „durch Jesum Christum", was so viel heißt als durch den Hohenpriester [3]).

1) In Num. hom. 24. n. 2.
2) De orat. n. 15 und 16. p. 472.
3) Ad Rom. l. 1. n. 9. p. 21.

Oblation.

Die Selbstaufopferung des Volkes in den Gebeten mag stattgefunden haben, wenn man aber, wie Bunsen, die in der Liturgie vorkommende Darbringung oblatio populi nennt und sie allein anerkennt, so heißt das einen Theil für das Ganze sezen. Wenn man mit Höfling aus einzelnen Aeußerungen des Origenes, die dahin lauten, der Christ soll nichts Aeußeres, sondern blos sein Inneres opfern, den Schluß zieht, ein äußeres Opfer habe gar nicht stattgefunden: so hat diese Folgerung gerade so viel Werth, als wenn man aus den Worten, wir Christen haben keinen Tempel und Altäre, folgert, es habe zu jener Zeit keine christliche Kirchen und Altäre gegeben. Wahr bleibt es, in den Stellen, welche Höfling citirt, ist nicht „von solchen Opfern die Rede, welche außerhalb des christlichen Subjektes und unabhängig von diesem in einer falschen Objektivität vor sich gehen, wie als Gegenstand der Darbringung hier nirgends eine äußere Substanz, sondern im Gegentheil das Herz und das Leben der Christen selbst bezeichnet wird [1]). Allein es gibt noch andere Stellen, in welchen die Darbringung einer äußeren Substanz sehr klar vorliegt.

Celsus will, daß auch die Christen den Dämonen die Erstlinge darbringen. Origenes erwidert, wir thun dieses, aber dem bringen wir sie dar, welcher aus der Erde Kräuter und fruchtbare Bäume hervorsprossen läßt. Und dem, welchem wir die Erstlinge darbringen, senden wir auch die Gebete, indem wir einen Hohenpriester haben, der die Himmel durchdrang, Jesus, der Sohn Gottes [2]). Diese Erstlinge

1) Höfling über die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer p. 150.

2) Ἀλλὰ καὶ ἀπαρχὰς Κέλσος μὲν δαιμονίοις ἀνατιθέναι βούλεται

waren Gaben, die auf den Altar eingelegt, ebenso zum Unterhalte der Priester als zur Unterstüzung der Armen und Bestreitung der Cultkosten dienten. Auch diese Gaben waren Gott gegeben, denn was den Priestern geschenkt wird, ist Gott geopfert [1]), wie der Priester, der dem Altare dient, vom Altare lebt [2]). Jedoch nicht blos die Erstlinge wurden geopfert, sondern auch Brod und Wein [3]), und nicht nur für die genannten Zwecke wurde geopfert, sondern es wurden auch Brode dargebracht, welche durch das Gebet in der Liturgie ein heiliger Leib wurden. Dieses wahrhafte, Gott dargebrachte Opfer, stellt Origenes dem Dämonendienst der Heiden gegenüber. Es ist dieses ein Opfer, das die Christen dem Schöpfer aller Dinge, dem, der Kräuter und Bäume hervorbrachte, dankend darbringen, ein Opfer, das nicht einmal den Engeln dargebracht werden darf [4]).

Einen weiteren Beweis für die Darbringung einer äußeren Substanz liefert die Liturgie des Marcus. „Nimm, heißt es in derselben, o Gott, die Opfer der Darbringenden und die Dankopfer auf den heiligen und himmlischen und geistigen Altar in den herrlichen Himmeln, durch die Dienstleistung der Erzengel, derer die viel und wenig, im Verborgenen und offenkundig, derer die wollen und nichts haben, auch derer, die am heutigen Tage die Opfer dargebracht haben. Nehme sie an, wie die Gaben des gerechten Abel,

---

ἡμεῖς δὲ τῷ εἰπόντι: βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου ϰ. . . . ᾧ δὲ τὰς ἀπαρχὰς ἀποδίδομεν, τούτῳ καὶ τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν, ἔχοντες ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. C. Cels. l. 8. n. 34. p. 452.

1) In Num. hom. 11. n. 1. p. 341.

2) In Num. hom. 11. n. 2. p. 345.

3) In Levit. hom. 11. n. 1. p. 185.

4) Man vergleiche hierüber unsere frühere Abhandlung.

das Opfer unseres Vater Abraham, das Rauchwerk des Zacharias, das Almosen des Kornelius, die beiden Pfennige der Wittwe. Nehme auch an ihre Dankopfer und erstatte denselben für das Irdische das Himmlische, für das Zeitliche das Ewige [1]). Die Liturgie redet von irdischen materiellen Gaben und Opfern. Liegt dieses schon den Worten: „jener welche wollen und nichts haben", zu Grunde, so sind die nachfolgenden Opfer des Abel, Cornelius, der Wittwe ꝛc. durchweg materiell sinnliche und weisen darum auch auf die, welche „am heutigen Tage dargebracht wurden", als solche hin.

Dieses vorausgesezt und festgestellt, vergleiche man damit die Worte des Origenes. „Gott verlangt von uns, nicht weil er etwas nothwendig hat, das wir ihm geben sollen, er verlangt, damit, nachdem wir ihm gegeben haben, er dasselbe zum Heile gebe . . . Auf diese Weise erstattet uns Gott das Nemliche, das wir ihm gegeben haben, wieder, mit dem, was wir vorher nicht hatten. Deßwegen lasset uns aufstehend Gott bitten, daß wir würdig seien ihm Opfer darzubringen, welche er uns wieder erstattet und für die irdischen himmlische verleiht in Christus Jesus [2]). In

---

1) Ἡμῖν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάριστα καὶ ἀναμάρτητα δωρῆσαι. καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σ𝔬. Τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας καὶ τὰς προσφορὰς τὰ εὐχαριστήρια προσδέξαι ὁ θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ γοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη τῶν ἐρανῶν, διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας, τῶν τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, κρυφᾷ καὶ παῤῥησίᾳ, βουλομένων καὶ ἐκ ἐχόντων. Καὶ τῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὰς προσφορὰς προσενεγκάντων, ὡς προσδέξω τὰ δῶρα τῦ δικαίου σου Ἀβὲλ, τὴν θυσίαν τῦ παρὸς ἡμῶν Ἀβραὰμ, Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα, Κορνελίου τὰς ἐλεημοσύνας. καὶ τῆς χήρας τὰ δύο λεπτὰ, προσδέξαι καὶ αὐτῶν τὰ εὐχαριστήρια, καὶ ἀντίδος αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια.

2) In Luc. hom. 39. p. 419. Postulat igitur a nobis Deus et

gewohnter Weise faßt Origenes das Gesagte geistig. Wenn man es je in Zweifel ziehen wollte, andere Stellen belehren uns überzeugend. Der Mensch gibt Gott sein Herz, seine Liebe und Gott gibt es ihm vergöttlicht zurück. Deßungeachtet hat er das geistige Opfer nicht allein im Auge, denn die Stelle enthält nicht nur eine Anspielung auf die Liturgie, sondern derselbe Gedanke ist in beiden mit den nemlichen Worten ausgedrückt. Sodann sagt Adamantius, lasset uns aufstehend also bitten. Die Liturgie redet aber nicht von geistigen, sondern sinnlichen, äußeren Opfern. Man möchte entgegnen, die mit der Liturgie gleichlautenden Worte berechtigen noch nicht zu der Annahme, daß Origenes gerade diese Liturgie und die in ihr erwähnten sinnlichen Opfer kannte. Gesezt es sei so, so liegt noch ein weiterer triftiger Grund zu der genannten Annahme vor. Wir besizen ein Fragment in den Schriften des Origenes, das anerkannt der alten Liturgie entlehnt ist. Es lautet: „häufig sage ich in den Gebeten: Allmächtiger Gott, gib uns Antheil mit

---

deprecatur, non quia necessarium habet aliquid, ut ei tribuamus, postulat, ut postquam ei dederimus, id ipsum tribuat in salutem. Quod ut manifestius fiat, ponam parabolam mnarum. Qui unam acceperat mnam et fecerat decem, at obtulit Domino a quo sibi credita mna fuerat, accepit et aliam quam antea non habebat. Illius enim mnam qui non multiplicaverat quod accepit, jubet Dominus auferri et dari ei qui alias habet. Atque in hunc modum, quae dederimus Deo, nobis ea ipsa restituet cum his, quae ante non habueramus. Exigit et postulat a nobis Deus, ut habeat occasionem donandi, ut ipsi tribuat qui erogavit. Ipsius enim gratia duplicata est mna et dignis quibusque plus datum est quam sperabant. Quapropter surgentes oremus Deum, ut digni simus offerre ei munera, quae nobis restituat et pro terrenis coelestia largiatur, in Christo Jesu, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

den Propheten, gib uns Antheil mit den Aposteln deines Christus, gib, daß wir auch mit deinem Christus erfunden werden [1]). Bunsen sagt, diese Worte weisen offenbar (manifesto) auf die alexandrinische Liturgie des Marcus hin. Palmer aber ist, wenn ich mich nicht täusche, der Erste, der sie auf diese Liturgie bezog [2]). Mit diesem Fragmente beginnen die in der Note stehenden Worte der Liturgie, mit dem von uns beigebrachten Fragment: et pro terrenis coelestia largiatur, schließen sie, kann man da noch zweifeln, daß er auch die mitten inne liegenden Worte gekannt habe? Hat sie Origenes gekannt, so sind die dargebrachten Opfer, von welchen er redet, nicht nur geistige, sondern auch sinnliche, äußere.

Ferner sagt er pro terrenis coelestia largiatur. Wäre blos von geistigen Opfern die Rede, so würde er unter terrena die Opfer des Glaubens, der Liebe, des Denkens begreifen. Diese Opfer nennt aber Origenes nie terrena, wie sie es auch nicht sind. Gegen den Gedanken, als ob das, was in dem natürlichen Menschen ist, sich zu einem Gott wohlgefälligen Opfer eignete, verwahrt sich Origenes. So Höfling [3]). Und diese Opfer „des Glaubens, der geistlichen Erkenntniß, des Gebetes und der guten Werke, Opfer der Selbstverläugnung und Weltüberwindung, der rechten Gottes- und Nächstenliebe [4]), sie soll Adamantius mit dem Namen terrena bezeichnen! Das glaubt Keiner, der auch nur einen halben Band seiner Werke gelesen hat.

Man sieht auch hier wieder, wie der allegorischen Deu-

1) In Jerem. hom. 14. n. 14. p. 570.
2) Bunsen, Hippolyt und seine Zeit Bd. 2. p. 448.
3) S. o. S. 151.
4) Höfling S. 148.

tung ein historisches Faktum zu Grunde liegt und wie er das zu Grunde liegende Geheimniß nur da und dort durch ein Wort verräth. Worin diese coelestia bestehen, das lehren uns die apostolischen Constitutionen. Wenn dargebracht worden ist, empfängt Jeder den Leib des Herrn und das kostbare Blut, indem sie geordnet mit Ehrfurcht und Furcht hinzutreten, als zu dem Leibe des Königes [1]). Selbst der Artikel *τὰ οὐράνια* der Liturgie enthält dieses. Es würde einfach *οὐράνια* heißen, wenn von geistigen Gaben im Allgemeinen die Rede wäre. Ob auch Origenes den Artikel hatte, läßt sich nicht entscheiden. Nur soviel ist richtig, die obigen Worte desselben lassen die Anwendung auf die Eucharistie nicht nur zu, sondern legen sie sogar nahe. „Nachdem wir ihm gegeben haben, gibt er uns dasselbe (id ipsum) zum Heile" und, „was wir Gott gegeben haben, dieses Nemliche (ea ipsa) erstattet er uns zurück, mit dem, was wir vorher nicht hatten." Von Origenes selbst wissen wir, die Christen brachten Brode dar, das sind die terrena. Durch Gebet ein heiliger Leib geworden, welcher die mit gutem Vorsaz Essenden heiliget, gibt Gott dieselben Brode, die terrena als coelestia, zurück.

Ueber den Ritus der Oblation enthalten die Werke des Origenes nichts. Auch die apostolischen Constitutionen geben nur das Wenige: die Diaconen bringen die Gaben dem Bischof auf den Altar. Die Priester stellen sich zu seiner Rechten und Linken, als Schüler die dem Meister beistehen. Zwei Diaconen leisten zu beiden Seiten des Altares Dienste [2]).

---

1) Constit. ap. l. 2. c. 57. p. 737.

2) Const. apost. l. 8. c. 12. p. 1091 (Migne).

Friedenskuß.

Nach den Gebeten, während die Diaconen die Gaben auf den Altar brachten, ertheilten sich die Gläubigen den Kuß. Ein Diacon rief: Seid achtsam, der Bischof begrüßt die Versammlung mit den Worten: der Friede Gottes sei mit euch Allen. Das Volk antwortet: und mit deinem Geiste. Der Diacon sagt: Grüßet einander im heiligem Kusse. Und es küssen die Cleriker den Bischof, die Männer die Männer, die Weiber die Weiber [1]). Auf diese Weise beschreiben die apostolischen Constitutionen die genannte Handlung.

Es ist in der Kirche Sitte, sagt Origenes, daß zur Zeit der Mysterien [2]) und zwar nach den Orationen die Brüder sich gegenseitig den Kuß ertheilen. Diese Sitte beruht auf einer Ueberlieferung, die ihre Quelle in den apostolischen Worten hat: grüßet einander in heiligem Kusse. Paulus nennt ihn einen heiligen Kuß d. h. er soll keusch und nicht erheuchelt sein, wie der des Judas, der den Kuß mit den Lippen gab und Verrath im Herzen trug. Der Kuß der Gläubigen sei zuerst, wie wir sagten, keusch und sodann ein Kuß des Friedens und heiliger Einfalt in ungeheuchelter Liebe [3]).

1) Const. apost. l. 8. c. 11. p. 1089.

2) Cujus rei imago est illud osculum, quod in ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus. In Cantic. Cant. l. 1. p. 103.

3) Ex hoc sermone, aliisque nonnullis similibus, mos ecclesiae traditus est, ut post orationes osculo se invicem suscipiant fratres. Hoc autem osculum sanctum appellat apostolus. Quo nomine illud docet primo, ut casta sint oscula, quae in ecclesiis dantur, tum deinde, ut simulata non sint, sicut fuerunt Judae, qui osculum labiis dabat et proditionem corde tractabat. Osculum vero fidelis primo, ut diximus, castum sit; tum deinde pacem in se simplicitatemque habeat in charitate non ficta. Ad Rom. l. 10. n. 33. p. 528.

Die Liturgie des Marcus gebraucht die Worte: schicke deinen heiligen Geist, damit wir reinen Herzens und mit gutem Gewissen einander mit heiligem Kusse grüßen, nicht heuchlerisch, nicht mit ungehörigen Gedanken, sondern tadellos und unbefleckt, in dem Einen Geiste, in dem Bande des Friedens und der Liebe. Das zweite Buch der apostolischen Constitutionen sagt: Niemand thue dieses hinterlistig, wie Judas den Herrn küßte [1]).

Dieser an sich klare Gegenstand bedarf keiner weiteren Erörterung.

Danksagung.

Die übereinstimmenden Zeugnisse der Kirchenväter und Liturgien lassen keinen Zweifel darüber entstehen, auf den Friedenskuß und die Oblation folgte in der Liturgie die Danksagung (εὐχαριστία). Das Wesen dieses Gebetes bestimmt Origenes sehr verschieden. Gott Danksagen heißt ihm Lobopfer bringen [2]). Danksagung ist die mit Gebet verbundene Anerkenntniß der von Gott erlangten Wohlthaten. Als Beispiel führt er den Schrifttext an: Ich preise dich, Vater, daß du dieses vor Weisen und Klugen verborgen ꝛc. Luc. 10, 21. Das ἐξομολογοῦμαι ἴσον ἐστὶ τῷ εὐχαριστῶ [3]). In der gewöhnlichen Bedeutung als Dank für empfangene Wohlthaten faßt er es de orat. n. 33. p. 588. Als die höchste Gebetsart, die dann gebraucht

---

1) Const. ap. l. 2. n. 57. p. 735.

2) Agere autem Deo gratias, hoc est sacrificium laudis offerre; et ideo addit, Per Jesum Christum, velut per pontificem magnum. Oportet enim scire eum, qui vult offerre sacrificium Deo, quod per manus pontificis debet offerre. Ad Rom. l. 1. n. 9. p. 21.

3) De orat. n. 14. p. 468 und 465.

wird, wenn ich in vollem Maaße Freund Gottes geworden bin, schildert er die Eucharistie in psal. select. p. 480. Band VII.

Hinsichtlich der Aufeinanderfolge der Gebetsarten, sezt er, sich an den Apostel anlehnend, die Danksagung als die lezte. Da, wo er unabhängig von der Schrift verfährt, weist er ihr die zweite Stelle, nach der Doxologie, an. Die beigefügte Bemerkung, wenn ich in vollem Maaße sein Freund geworden bin, zeigt jedoch, warum er sie zulezt sezt, besonders, wenn wir die Erklärung des h. Augustinus zu Hilfe nehmen. Augustin wendet die paulinische Stelle I. Tim. 2, 1. auf die Liturgie an und bezieht die Eucharistie auf die Danksagung nach der Communion. Die Communion bewirkt die volle Freundschaft und Verbindung mit Gott. Wenn daher Origenes die Eucharistie als Schlußgebet faßt, so versteht er unter ihr die Danksagung nach der Communion.

Außer dieser kommt jedoch in der Liturgie noch eine andere Danksagung, nach der Oblation, vor, die Adamantius wohl am treffendsten durch die Worte definirt: Gott Danksagen heißt ihm Lobopfer bringen. Das Wort Lob enthält die Anerkennung der von Gott empfangenen Wohlthaten, das Wort Opfer aber weist darauf hin, daß die Christen ihren Dank gegen Gott durch jenes Brod darbrachten, welches Eucharistie genannt wird [1]. Beides muß, wenn man die Lehre des Origenes treu wiedergeben will, festgehalten werden. Sofern ihm die Eucharistie Gebet ist, fällt das Wesen derselben mit dem Begriff, den er von προσευχή gibt, zusammen. Dieses Gebet definirt er nemlich als die mit erhobenem Herzen vollbrachte Lobpreisung

1) C. Cels. l. 8. n. 57. p. 496.

Gottes für große Dinge [1]). Man sieht sonach: auch in der Exegese der apostolischen Worte tritt diese Danksagung zu Tage, wenn auch unter einem anderen Namen und zwar an zweiter Stelle, nach den Bitten (δεήσεις). Die Eucharistie als Opfer findet sich verwirklicht in der Wiederholung der Einsezungsworte oder der Consecration. Die Danksagung, sofern sie Dank- und Lobgebet ist, kommt darum zur Sprache unter dem Namen Präfation und Trisagion, sofern sie Opfer ist unter der Aufschrift Consecration.

Präfation.

Der Eingang der Präfation, wie er in allen alten Liturgien vorkommt, ist mit der des heutigen römischen Missale auf das Wort hin derselbe:

Liturg. Marci.	Liturg. Jacobi.
Ὁ κύριος μετὰ πάντων.	Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου
Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.	Ἄνω τὰς καρδίας.
Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας	Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον
Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον	Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ
Εὐχαριστῶμεν τῷ κυρίῳ	Ἄξιον καὶ δίκαιον.
Ἄξιον καὶ δίκαιον.	

Von diesem Eingange spricht Origenes nichts, wenn man nicht in der erwähnten Stelle de orat. n. 14. p. 464 eine Anspielung finden will. Er sagt hier nemlich, die Danksagung sei die mit erhobenem Herzen vollbrachte Lobpreisung Gottes; μεγαλοφυέστερον, das die lateinische Uebersezung mit elatiore animo wiedergibt und welches sich allerdings auf sursum corda beziehen könnte.

1) De orat. n. 14. p. 464.

Den Inhalt derselben kennzeichnet er durch den Satz: Wir sagen dem Schöpfer des All Dank. Danksagung für die von Gott erhaltenen Wohlthaten von Erschaffung der Welt bis auf Christus bildet den Inhalt der uns noch erhaltenen Liturgie. Die Liturgie des Marcus führt zudem in der Präfation, oder genauer in den ihr folgenden Gebeten, jene Worte an, welche im vorhergehenden § citirt wurden, Worte, in welchen Gott um gnädige Annahme der Oblata gebeten wird, während die Liturgie des Basilius und Chrysostomus das ähnlich lautende Aufopferungsgebet vor der Präfation anführen. Wir haben dieses Gebet in dem § von der Oblation aufgenommen, um die Handlung durch die Worte und die Worte durch die Handlung zu erklären.

Gegen Ende der Präfation erscholl der Ruf des Diacon: *εἰς ἀνατολήν* (lit. Marci). Die Opfergaben Brod und Wein lagen auf dem Altare und wurden durch die Consecration verwandelt. Darum sollte der Gläubige unverwandten Blickes gegen Osten, wo der Altar stand, sehen. Doch nicht so fest auf den Altar, als auf die im Osten aufgehende Sonne der Gerechtigkeit. Bei dem Nachweis, Origenes lehre die Gegenwart Christi im Altarssakramente, wurde auf eine Stelle aufmerksam gemacht, welche die Vorschrift, nach Osten zu schauen, gründlich erklärt, wie hinwieder der Ruf: „nach Osten" an diesem Orte, unmittelbar vor der Consecration, die Bedeutung dieser Worte für die Lehre von der Gegenwart Christi in der Eucharistie, erst in das volle Licht setzt. Von der Erörterung der Worte als Zeugen für das genannte Dogma absehend, nehmen wir sie hier zur Erklärung des Rufes „nach Osten" auf. Die Christen sollen nach Osten sehen, denn

„vom Orient kommt dir die Versöhnung. Von dort der Mann, der Oriens heißt, der Mittler Gottes und der Menschen. Du wirst dadurch eingeladen immer nach Osten zu blicken. Von dort kommt dir die Sonne der Gerechtigkeit, von dort wird dir immer das Licht geboren" [1]).

Unverkennbar hat Origenes bei diesen Worten die Rubrik der Liturgie im Auge, denn er bringt die Einladung nach Osten zu schauen, die christlichen Mysterien und das Blut Christi, als Versöhnungsopfer in unmittelbare Verbindung. Er erklärt nemlich eine Stelle im Levitikus, der zufolge der Priester mit dem Blute der Kuh den Versöhnungsaltar und zwar gegen Osten besprengen soll. Dieses wendet er auf Christus an, der uns durch sein Blut mit Gott versöhnt. Uebrigens, bemerkt er abbrechend, kennt der in die Mysterien Eingeweihte das Fleisch und Blut des Wortes Gottes, den Andern aber dürfen wir es nicht offenbaren. Das beachte jedoch, die Vorschrift, das Blut gegen Osten zu sprengen, ist nicht unnöthig, denn von Osten kommt dir die Versöhnung 2c.

Trisagion.

Wie heut zu Tage die Präfation mit dem dreimal heilig schließt, so in den frühesten Zeiten. Das Trisagion kommt vor in der Liturgie des Marcus, Jacobus, Clemens, Basilius 2c. In der starken Betonung der Lobpreisung, welche nach Origenes in der Danksagung vorkommt [2]), läßt sich bereits vermuthen, er werde das Trisagion auch kennen. Ein positives Zeugniß über dieses liturgische Gebet

1) In Levit. hom. 9. n. 10. p. 175.
2) De orat. n. 14. p. 464.

läßt sich aus den Schriften des Origenes nicht beibringen. Von Werth ist jedoch die Bemerkung zu den Worten: heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth, voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit. Er sagt: die Ankunft meines Jesus wird angekündigt, jezt also ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit voll [1]). Wie kann die Ankunft Jesu in diesen Worten angekündigt sein? Das ist völlig räthselhaft und müßte uns räthselhaft bleiben, wenn die alten Liturgien keinen Aufschluß gäben. Wenn man hingegen diese Worte mit der Liturgie des Marcus vergleicht, tritt die Bedeutung derselben klar hervor. Auf den dreimaligen Ruf heilig, von Seite des Volkes, fährt der Priester in dieser Liturgie also fort: Himmel und Erde ist voll von deiner Herrlichkeit durch die Erscheinung des Herrn und Gottes, unseres Erlösers Jesu Christi; erfülle, Gott, auch dieses Opfer durch das Herabkommen des h. Geistes." Bei gewöhnlichen Gedanken kann eine solche Verwandtschaft in verschiedenen Schriftstücken vorkommen, ohne daß man darum berechtigt ist auf einen Zusammenhang zwischen denselben zu schließen, der Gedanke, der aber hier ausgedrückt wird, ist der Schriftstelle so ferne, und so singulär, daß das Verkennen des Zusammenhanges ein Fehler oder ein Uebersehen wäre.

Die Verbindung der Liturgie des Marcus und der Homilie des Origenes erstreckt sich jedoch auch auf die zweite Hälfte des Citats. Erfülle Gott auch dieses Opfer durch das Herabkommen des heiligen Geistes. Nothwendig

---

1) Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Saboath, plena est omnis terra gloria ejus. Domini mei Jesu Christi nunciatur adventus; nunc itaque plena est omnis terra gloria ejus. In Isai. hom. 1. n. 2. p. 292.

ist zu suppliren: erfülle mit deiner Herrlichkeit. Auf die Erfüllung des Opfers mit der Herrlichkeit Gottes spielt auch Origenes in derselben Homilie an. Da die Stelle manches Dunkle enthält, mag sie im lateinischen Texte, den wir noch besitzen, dastehen. Et in Levitico, quantum ad praesens pertinet negotium, Deo largiente, legitur in collecta, quae sequitur, quia praecepit Dominus, quaedam fieri, ut videatur Domini gloria. Nec umquam apparebit gloria Dei, si non haec fiant. Cognoscimus autem illa, cum lecta fuerint. In Isai. hom. 1. n. 1. p. 290 [1]). Die Stelle im Levitikus, die Origenes im Auge hat, wird wohl cap. 9. v. 6 und v. 23 sein. In beiden Versen ist die Rede davon, wie die Herrlichkeit Gottes erschien und das dargebrachte Opfer verzehrte. Demnach erscheint die Herrlichkeit Gottes, wenn das Opfer dargebracht wird, und sie erscheint nicht, wenn dieses nicht geschieht. Die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes und das Darbringen des Opfers kommen daher bei Origenes, wie in der Liturgie des Marcus in derselben Verbindung vor, und die Folgerung, Adamantius kannte diese Liturgie, wird darum nicht unbegründet sein.

Die origenischen Worte belehren uns aber auch über den Zusammenhang zwischen dem Trisagion und der Consecration. Das Trisagion erscheint nach ihnen nicht nur als Schluß der Präfation, sondern als Hymnus über die Ankunft Christi. In der oben citirten Stelle: die

1) Was er unter der collecta, quae sequitur, versteht, weiß ich nicht. Die Vermuthung, weil auf die Homilie die Liturgie folgte, sei sie unter dem Namen collecta gemeint, ist mir zu kek. Oder kam nach der Homilie über Isaias noch eine Lesung aus Levitikus? Oder meint er den an einem anderen Tage folgenden Gottesdienst?

Ankunft meines Jesus wird angekündigt, faßt er die Ankunft, wie die Liturgie ganz allgemein, so daß man darunter die Incarnation überhaupt verstehen kann. Einen bestimmten klaren Gedanken erhält man gar nicht, wenn man die „Ankunft" auf die Incarnation bezieht, und noch weniger einen Fortschritt in der liturgischen Handlung. Origenes versteht sie aber auch nicht von der Incarnation, sondern von der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Hören wir ihn selbst: „Ich habe gesagt, du darfst keine Besorgniß haben, auch jezt noch wird Christus gesendet. Er lügt nicht. Ich bin bei euch, sagt der Herr, alle Tage bis zum Ende der Welt. Er lügt nicht. Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin auch ich in ihrer Mitte. Weil er also gegenwärtig ist, und Jesus Christus dasteht, bereit und gegürtet als hoher Priester, dem Vater unsere Bitten darzubringen, laßt uns aufstehen und durch ihn dem Vater Opfer darbringen" [1]). Wohlgemerkt, so spricht er in derselben Homilie, so erklärt er die Worte „die Ankunft meines Jesus wird angekündigt", so die Worte: voll ist die Erde von seiner Herrlichkeit.

---

1) Non est unus Domini mei Jesu Christi adventus, quo descendit ad terras, et ad Isaiam venit, et ad Moysen venit, et ad populum venit, et ad unumquemque prophetarum venit; neque tu timeas, etiamsi jam coelo receptus est, iterum veniet.... Dixi neque tu timeas, et nunc mittitur Jesus Christus. Non mentitur. Vobiscum sum, ait Dominus, omnes dies usque ad consummationem saeculi. Non mentitur. Ubi duo vel tres collecti sunt in nomine meo et ego sum in medio eorum. Quoniam igitur praesto est et assistit Jesus Christus et paratus est et praecinctus summus sacerdos, offerri patri interpellationes nostras, surgentes per ipsum sacrificia patri offeramus. Ipse enim propitiatio est pro peccatis nostris. In Isai. hom. 1. n. 4. p. 294. cf. l. c. hom. 5. n. 2. p. 311.

Die Erklärung, welche Origenes dem lezten Saze: voll ist die Erde rc. gibt, enthält das römische Missale in den Worten: benedictus qui venit. Dieser halbe Zusaz findet sich auch in der Liturgie des Basilius: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Die älteren Liturgien des Marcus, Jacobus rc. haben ihn nicht, er lag aber implicite in ihnen, dessen sind die Worte des Origenes Zeuge.

Consecration.

Dem Trisagion folgte die Consecration, indem der Priester die in den Evangelien aufgezeichneten Worte, überhaupt den ganzen Einsezungsakt, wiederholte. Bunsen glaubt, dieser Theil des Gottesdienstes sei in der alten Liturgie kein wesentlicher Bestandtheil gewesen. In den von ihm abgedruckten Liturgien findet sich jedoch die Consecration in der Liturgie des Marcus S. 449, in der von Rudolf aus dem Aethiopischen ins Lateinische übersezten S. 449; in der byzantinischen des Marcus S. 480; in der coptischen des Cyrill und der äthiopischen S. 481; in der des Jacobus S. 505, in der des achten Buches der apostolischen Constitutionen S. 527; in der des Basilius und Chrysostomus S. 534, in der des Ambrosius S. 573. Auf die alten römischen, gothischen und gallischen Liturgien einzugehen, ist überflüssig. Wie Bunsen sagt, die Wiederholung des Einsezungsaktes sei nicht wesentlich und nicht immer vorgekommen, so ist das eine leere Behauptung, der alle, von ihm selbst beigebrachten Zeugnisse widersprechen. Der Grund, warum er so spricht, ist klarer. Nach seiner Ansicht war der Mittelpunkt der alten Liturgie die Selbstaufopferung der Gemeinde, welche auch jeden Gedanken an ein Opfer Christi in derselben ausschließen soll. Um diese An-

nahme aufrecht zu erhalten, mußte er nothwendig das Opfer Christi zu eliminiren suchen, und um dieses recht gründlich wegzubringen, läugnet er, die Consecration sei ein wesentlicher und nothwendiger Theil der Liturgie.

Wie nothwendig die Consecration aber ist und jezt kommen muß, das zeigt am klarsten der Gang und Fortschritt der Handlung. Am Schlusse der Präfation der Ruf: sehet nach dem Osten, von dort kommt dir die Versöhnung. Auf ihn folgt der Hymnus: heilig, die Erde ist seiner Herrlichkeit voll, ein Lobgesang, „durch den die Ankunft meines Jesus angekündiget wird". Da kann man sich nichts anderes denken und nichts anderes erwarten, als jezt ist der Moment, wo Jesus kommt, oder das Gesagte ist illusorisch.

Origenes bestätiget dieses. Wir aber, so lauten seine Worte, sagen dem Schöpfer des All Dank und genießen die dargebrachten Brode, die durch das Gebet ein heiliger Leib geworden sind [1]). Von der Darbringung der Brode und Danksagung war die Rede, hier kommt das Gebet zur Sprache, durch das die Brode ein heiliger Leib werden. Man sieht, er unterscheidet auch Consecration und Communion recht deutlich als zwei Akte. Die Consecration vollzieht sich nach obiger Stelle durch das Gebet. Genauer und detaillirter sagt er im Commentare zu Mathäus: durch Gottes Wort und Gebet [2]). Da die Beziehung auf die Liturgie unbestreitbar ist, lassen sich die lezteren Worte leicht erklären. Das Wort Gottes, wodurch das Brod zum heiligen Leib wird, ist die Wiederholung des im Evangelium berichteten Einsezungsaktes. Er nennt dieselbe in

1) C. Cels. l. 8. n. 33. p. 453.
2) In Math. t. 11. n. 14.

der Schrift gegen Celsus auch einfach Gebet. Weil er jedoch im Commentar zu Mathäus vom Wort Gottes und Gebet spricht, kann unter dem lezten die Anrufung des hl. Geistes verstanden werden, die der Consecration in den Liturgien folgt. An diese Epiklesis erinnert auch der Wortlaut obiger Stelle. In der alexandrinischen Liturgie des Basilius [1]) heißt es: *καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον γίνεσθαι εἰς τὸ ἅγιον σῶμα αὐτοῦ τοῦ κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον τοῖς ἐξ αὐτοῦ μεταλαμβάνουσιν.* Origenes sagt: *προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι, καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.* Die Reminiscenz an die Liturgie klingt aus den origenischen Worten auffallend heraus. Döllinger glaubt, Origenes habe sich, durch die Arcandisciplin bestimmt, nicht deutlicher ausgesprochen und die Richtigkeit dieser Bemerkung leuchtet ein. Was sagt aber Höfling dazu? Die unbestimmten Ausdrücke *σῶμα ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον* möchten wir weniger mit Döllinger einer beobachteten disciplina arcani als vielmehr der Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Vorstellung, welche hier herrscht und ausgedrückt werden soll, zuschreiben [2]). Die Allgemeinheit der Vorstellung formulirt er dahin: Wie die irdische Substanz, wenn sie den Dämonen geopfert und diesen für ihren Genuß die Ehre gegeben wird, zu einem Vehikel der Kräfte des Reiches der Finsterniß wird und verunreiniget, so wird sie umgekehrt, wenn sie durch das Wort Gottes und Gebet geheiliget ist, ein Träger

1) In der Ausgabe der Werke des Basilius von Migne.

2) Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen 1851. S. 167.

göttlicher Lebenskraft, vermittelt die Gemeinschaft mit Gott und heiliget [1]). Sie werden ein heiliger Leib, paraphrasirt Höfling mit, sie werden ein Träger göttlicher Lebenskraft! Und zu all dem muß er anerkennen: „unverkennbar ist in diesen Worten die Beziehung auf die Abendmahlshandlung." S. 166. Die Abendmahlshandlung ist aber die Liturgie. Nun hören wir, was die alten Liturgien sagen, auf die sich Adamantius bezieht.

Die des Marcus sagt, sende deinen hl. Geist über dieses Brod und diesen Trank, damit er sie heilige und vollende, als allmächtiger Gott und mache das Brod zum Leibe, den Kelch aber zum Blute des Herrn [2]). In der äthiopischen Liturgie heißt es: ut mittas s. spiritum et virtutem super hunc panem et super hunc calicem, faciatque utrumque corpus et sanguinem Domini et salvatoris nostri Jesu Christi [3]). Die Liturgie des Jacobus: damit er heilige und mache dieses Brod zum heiligen Leib deines Christus und diesen Kelch zum kostbaren Blute deines Christus [4]). Die Liturgie des Chrysostomus: sende deinen hl. Geist über uns und über diese dargebrachte Gabe und mache dieses Brod zum kostbaren Leib deines Christus [5]). Die Liturgie des Basilius: es möge kommen dein heiliger Geist über uns und diese dargebrachten Gaben und sie heiligen und machen dieses Brod zum kostbaren Leib des Herrn [6]). Die Liturgie des Clemens enthält die Worte: sende herab über dieses Opfer deinen heiligen Geist, daß

1) l. c.
2) Bünsen l. c. p. 451.
3) l. c. p. 483.
4) l. c. p. 506.
5) l. c. p. 555.
6) l. c. p. 556.

er mache ἀποφήνῃ — dieses Brod zum Leibe deines Christus. Drey erklärt die Bedeutung von ἀποφαίνειν. Ἀποφαίνω, ich decke auf, enthülle, bringe an das Licht z. B. ἵππον Xen. equ. 10. 5.; ich zeige vor, bringe dar zur Gemeinschaft Xen. oecon. 7. 13; ich mache fertig und zeige vor z. B. ἱμάτιον Xen. oecon. 7. 6; ich weise nach, mache gewiß, daß etwas sei Xen. memor. 1. 7. 4. Plato Gorg. § 173. Jede dieser Bedeutungen, auf die obige Stelle angewandt, führt zu dem Begriff einer Verwandlung. Und wozu diente sonst die feierliche Herbeirufung der alles schaffenden Kraft Gottes? [1])

Auf diese Weise sprechen sich die Liturgien aus und zwar alle mit Ausnahme der von Ludolf aus dem Aethiopischen übersezten, welche blos den Einsezungsakt, ohne weitere Bemerkung enthält. Wenn nun in den origenischen Worten „die Beziehung auf die Abendmahlshandlung unverkennbar ist", so muß man sie, das verlangen die Regeln einer richtigen Exegese, in dem Sinne der Liturgien erklären. Nach ihnen ist aber das σῶμα ἅγιόν τι der Leib unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi. Wie bereits bemerkt, führt der Gang und Fortschritt der Abendmahlshandlung zu demselben Resultate.

Weil Jesus in der Eucharistie gegenwärtig ist, ist er als Opfer gegenwärtig, wie schon Möhler nachgewiesen hat. Origenes stellt gegen Celsus, der von den Christen Dämonendienste verlangt, den Saz auf: wir bitten Christus, der die Versöhnung für unsere Sünden und Hoherpriester ist, er möge unsere Gebete, Opfer und Bitten dem höchsten

---

1) Drey, Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel, S. 110.

Gott darbringen [1]). Auf den ersten Blick macht diese Stelle einen verwirrenden Eindruck. Was sollen die Opfer in Mitte der Gebete und Fürbitten. Näher betrachtet, ist sie die instructivste. Sie gibt kurz und treffend den Gang der Liturgie an. Zuerst die Gebete (εὐχαὶ), dann die Opfer oder Danksagung, zulezt die Fürbitten (ἐντεύξεις). Das sind die Hauptbestandtheile der missa fidelium. Die Eucharistie nennt er aber ein Opfer, das wir nicht den Geschöpfen, sondern Gott darbringen; ein Opfer, das das Symbol unseres Dankes gegen Gott ist; und ein Opfer, das in den dargebrachten Broden besteht, welche ein heiliger Leib geworden sind. Das Opfer ist jenes Brod, welches Eucharistie genannt wird, und dieses Brod ist Christus. Er ist jenes Schaubrod, welches Gott gesezt hat zur Versöhnung durch den Glauben an sein Blut. Den a. t. Schaubroden konnte keine sühnende Kraft einwohnen. Diesem Brode hingegen wohnt eine ungeheuere Kraft ein. Dieses ist das alleinige Gedächtniß, welches Gott mit den Menschen versöhnt [2]).

Auf das Opfer Christi weist auch die Stellung der Gläubigen während der Consecration hin. Ein Diacon rief: ἐκτείνατε d. h. spannet die Arme aus. Worauf der Priester sprach: das ist mein Leib ꝛc. Der Diacon: ἔτι ἐκτείνατε. Der Priester: das ist mein Blut.

Die Bedeutung dieser Ceremonie erklärt Origenes auf mehrfache Weise. Das Aufheben der Hände bedeutet nach

1) Ὧι πρῶτον προσφέρομεν αὐτὰς, ἀξιοῦντες αὐτὸν, ἱλασμὸν ὄντα περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, προσαγαγεῖν ὡς ἀρχιερέα τὰς εὐχὰς, καὶ τὰς θυσίας, καὶ τὰς ἐντεύξεις ἡμῶν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. C. Cels. l. 8. n. 13. p. 416.

2) Man vergleiche hierüber das Frühere, die Eucharistie als Dank-, Gedächtniß- und Sühnopfer.

dem Psalmisten im Allgemeinen das Darbringen von Opfern. Adamantius glaubt nun zwar nicht, daß Jeder, der die Hände aufhebt, sofort schon ein Opfer dargebracht hat. Hand steht auch sinnbildlich für Handlung. Jene hohen und ausgezeichneten Handlungen, um deren willen der Vater im Himmel gepriesen wird, sie sind das wahre Opfer. Diese Auffassung, fährt er fort, ist zwar neu, allein wir sollen ja immer neu und erneuert werden. Die gewöhnliche von Vielen und oft geltend gemachte Auslegung findet in den ausgespannten Armen ein Symbol von dem am Kreuze mit ausgespannten Armen hängenden Christus [1]. Diese Haltung der Hände symbolisirt sonach das Opfer im Allgemeinen und das Opfer Christi am Kreuze im Besonderen; das ist die gewöhnliche und allgemein bekannte Erklärung derselben. Wenn sie nun in der Liturgie und zwar bei der Consecration vorkam, kann man aus dem Symbol auf die Sache schließen, darauf schließen, daß den Gläubigen Jesus bei der Consecration als der gegenwärtig war,

---

1) In lib. Regnorum hom. 1. n. 9. p. 87. Non enim puto, quod, si quis elevaverit vel extenderit manus ad coelum (ut habitus orantium esse solet) continuo sacrificium obtulerit Deo. Sed videamus, ne forte hoc sit, quod ibi indicat sermo Dei, quia per manus opera intelliguntur. Elevat manus ille, qui elevat actus suos a terra et conversatio ejus adhuc in terra ambulantis in coelis est. Excelsi ergo actus et sublimes, quos videntes homines magnificant patrem coelestem, elevatio manuum dicitur et sacrificium vespertinum ... An illud potius putandum est, quod futura in his mysteria praeformabat? Quae quidem de crucis sacramento et affixione manuum salvatoris intelligi tritum jam et a mulis saepe dissertum est. Sed quoniam innovari semper jubetur is, qui secundum evangelium vivit, et novum testamentum semper debet novis sensibus illustrari ... oportebat etiam nos et de orationis modo et de elevatione manuum, quod sacrificium dicitur vespertinum, non solum usitatis et attritis, sed et aliquando innovatis dissertionibus explanare.

als welcher er sich am Kreuze zur Versöhnung der Menschen mit Gott opferte.

Exomologesis.

Christus das Sühnopfer für die Sünden der Welt ist auf dem Altare gegenwärtig. Das Erste ist Bitte um Verzeihung der Sünden und Heiligung, die sich in der Exomologesis offenbart. Das ist, nach unserer Ansicht, die Lehre des Origenes.

Auf zwei Bedenken, die man dagegen geltend machen wird, wollen wir zuerst antworten. Das erste betrifft das Wort Exomologesis. Von einer öffentlichen Selbstanklage unter der Liturgie, wenn man das unter Exomologesis versteht, spricht unseres Wissens kein Kirchenvater. Deßgleichen enthält keine Liturgie diesen Akt in ausgeprägter Weise. Eine Anklage im Allgemeinen, die der Liturge in Form eines Gebetes sprach, enthalten sie hingegen alle. Es ist das nobis quoque peccatoribus des römischen Missale. Auf diese Weise kann und muß man denn auch das Wort Exomologesis bei Origenes verstehen. Sodann kommt das Gebet um Verzeihung der Sünden in den Liturgien nach dem Fürbittengebet. Origenes stellt es hingegen in der Schrift de oratione vor dasselbe. Daraus ersieht man, läßt sich entgegnen, daß Adamantius in der angezogenen Stelle nicht vom liturgischen Gebete handelt. Diesem könnte man unbedenklich beistimmen, wenn er an anderen Orten sich nicht ähnlich ausdrücken würde. Wir lassen diesen Gegenstand unentschieden und gehen auf die Darstellung des Origenes näher ein.

Nach der Danksagung soll man ein zerknirschter Ankläger seiner Sünden vor Gott werden und erstens Heilung

erbitten, um von dem zur Sünde reizenden Hang frei zu werden, zweitens um Nachlassung der vergangenen Sünden flehen [1]). In völliger Uebereinstimmung hiemit steht eine Aeußerung in der vierten Homilie über Isaias, der zufolge wir einerseits uns der Ursache unseres Elendes erinnern und dasselbe recht lebhaft vergegenwärtigend, unsere Sünden gleichsam (also kein förmliches Bekenntniß) bekennend, ausrufen sollen: miser ego. Andererseits sollen wir sie, als vergangene, die wir jezt gleichsam (quasi) nicht mehr begehen, sagen: miser ego. Der Beweis für das Sprechen dieses Gebetes in der Liturgie liegt in der Bemerkung: laßt uns so sprechen, indem wir zum Gebete aufstehen [2]). Er bezeichnet selbst den Ort, welchen dieses Gebet in der Liturgie einnahm. Isaias sprach: miser ego, nachdem er die Vision gesehen. Vor derselben bekannte er sich nicht als miser. Ich fange aber an mein Elend einzusehen, wenn ich die Vision sehe. Die Vision des Isaias enthält der Vers: ich sah den Herrn sizen auf einem hohen Throne, Seraphim standen darauf und es rief Einer dem Andern: heilig, heilig, heilig 2c. In der Liturgie ist es

1) De orat. n. 33. p. 588.

2) Antequam videas visionem, non confiteris te esse miserum, o Isaia! Non ait: quamdiu vixit Osias; neque in sensum meum venit, quia miser essem. Incipio autem nosse, quia miser sum, quando video visionem, moriente mihi Osia rege leproso et dico: O miser ego! Nunc incipio et ego confiteri Domino et dicere de memetipso: O miser ego! Si me humiliavero, et poenitens super peccatis meis flevero, exaudiet me Deus et dabit mihi liberatorem et dicam: Gratias Deo per Jesum Christum dominum nostrum. Verum ex corde dicamus: miser ego sum. Unusquisque recordetur causas miseriarum suarum et delicta, et dicamus, surgentes ad orationem, memores quidem quasi confitentes, obliti autem quasi jam non facientes et dicamus: miser ego. In Isai. hom. 4. n. 3. p. 307.

das Trisagion und die darauffolgende Consecration. Nach ihr fand also die Exomologesis statt.

Zieht man die Liturgien zu Rathe, so findet sich in ihnen eine Bitte um Verzeihung der Sünden und die Worte des Adamantius, die auf Heilung des zur Sünde reizenden Hanges gerichtet sind, haben ein unverkennbares Echo in der Liturgie des Marcus. Wir bitten dich, nimm weg die dunklen Wege der Sünde aus unserem Herzen rc. [1]. In der alexandrinischen Liturgie des Basilius bittet der Priester, Gott möge die eingepflanzten körperlichen Bewegungen und die zur Sünde reizenden Begierden unterdrücken [2]. Der Ruf miser ego hallt deutlich aus den wenige Zeilen später folgenden Worten der Liturgie des Marcus. Nimm an den reinen Lobgesang mit den Cherubim und Seraphim, auch von mir dem Sünder, deinem unwürdigen Knechte, der ich mit meinen unwürdigen Lippen rufe und sage: (Volk) Herr erbarme dich (dreimal) [3]. In der Liturgie des Jacobus betet das Volk: vergib, verzeih, laß nach o Gott unsere Sünden, die freiwilligen und unfreiwilligen, die in Werken und Worten, die wissentlichen und unwissentlichen, die bei Tag und bei Nacht (begangenen), die des Geistes und der Seele, sie alle vergib uns, du der Gütige und Gnädige [4].

Mit diesen Gebeten war die Neigung des Hauptes verbunden. Ein Diacon rief: Neiget euere Häupter [5]. Der Priester betete: Dir neigen wir den Nacken der Seele

1) Bunsen S. 454.
2) Opera Basilii ed. Migne p. 1646.
3) Bunsen S. 455.
4) Bunsen S. 509.
5) Bunsen S. 454.

und des Leibes als Zeichen der Unterwürfigkeit [1]). Von der inclinatio capitis spricht auch Origenes. Er redet von dem während des Gebetes gekrümmten Körper [2]), von dem Neigen des Hauptes vor dem Priester [3]). Man könnte dieses allerdings von einer außergottesdienstlichen Ehrfurchtsbezeugung verstehen, weil jedoch die Worte: sie kommen zur Kirche und neigen ihr Haupt, vorausgehen, und die Worte: sie bessern ihren Wandel nicht und verharren in ihrer Sündhaftigkeit, nachfolgen, ist man berechtiget, sie auf die inclinatio capitis in der Liturgie zu beziehen. Die nachfolgenden Worte sezen dieses außer Zweifel, denn mit der inclinatio war das Sündenbekenntniß und die Bitte um Verzeihung verbunden. Die Betreffenden unterzogen sich diesem und doch bessern sie sich nicht, das ist es, was Origenes an ihnen rügt [4]).

Die Fürbitten.

Auf die Exomologesis folgte nach der Ordnung, die Origenes einhält, die Fürbitte (ἔντευξις). Diesen Plaz weist er der Fürbitte de orat. p. 588, selecta in psl. 581. C. Cels. l. 8. n. 13 an; kurz überall, wo er vom liturgischen Gebete redet, stellt er sie nicht vor die Consecration, sondern läßt sie der Danksagung folgen. Wenn sie selecta

1) Bunsen S. 554.

2) In Num. hom. 11. n. 9. p. 361.

3) In Jesu Nav. hom. 10. n. 3. p. 671.

4) Vor nobis quoque peccatoribus im römischen Missale steht die Rubrik, der zufolge der Celebrans das Haupt neigen soll. Die Rubricisten Gavantus, Quarti rc. suchen dieses auf verschiedene Weise zu erklären. Wie es uns scheint, ist es ihnen nicht gelungen. Der Grund scheint uns im Obigen zu liegen. Es ist noch ein Ueberbleibsel der früheren inclinatio capitis, die an dieser Stelle vorkam.

in psl. p. 481 vor der Eucharistie eingereiht sind, so ist zu bemerken, daß diese Danksagung die Danksagung nach der Communion ist. Die Uebersezung von ἔντευξις mit Fürbitte rechtfertiget de orat. p. 588.

An demselben Orte reiht das Fürbittengebet ein die alexandrinische Liturgie des Basilius [1]), die Liturgie des Jacobus und die des Clemens. Cyrill von Jerusalem legt das klarste Zeugniß ab [2]). Nach Beendigung des geistlichen Opfers, des unblutigen Gottesdienstes bitten wir Gott über diesem Opfer der Versöhnung um den allgemeinen Frieden der Kirchen, um die gerechte Regierung der Welt, für die Kaiser, für die Soldaten und Mitstreiter, für die Kranken und Leidenden, kurz für alle Hilfsbedürftigen bitten wir Alle und bringen dieses Opfer für sie dar. Darnach gedenken wir auch derer, die entschlafen sind, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, sodann der entschlafenen heiligen Väter und Bischöfe und überhaupt aller entschlafenen Christgläubigen, indem wir glauben, es sei den Seelen vom größten Nuzen, über welche das Gebet des heiligen, hocherhabenen daliegenden Opfers dargebracht werde. Hiemit ist zugleich der Grund angegeben, warum der Heiligen gedacht wurde.

Dieses Gebet erwähnt Origenes in seinem Commentar zum Römerbrief. Der Apostel sagt: kommet den Heiligen zu Hilfe, oder nach einer andern Version: feiert das Andenken der Heiligen. Beide Lesarten dienen der Erbauung, denn es ist ebenso billig und recht, ihren Bedürfnissen durch Unterstüzung zu Hilfe zu kommen, als der Heiligen zu ge-

1) Op. Basilii edid. Migne III. p. 1639.

2) Cyrill. catechesis ad initiatos quinta edid. Rupp II. p. 387.

denken, sei es in den gemeinschaftlichen Gebeten, sei es um durch die Erinnerung an sie im Guten gefördert zu werden [1]). Die gemeinschaftlichen Gebete sind die im Gottesdienst üblichen. Die Worte: daß wir durch die Erinnerung an sie im Guten gefördert werden, weisen aber nicht nur auf die Lebenden, sondern auch auf die Verstorbenen hin.

An diese Fürbitten schloß sich in der Liturgie das „Vater unser" an. Origenes spricht von diesem Gebete, sofern es Bestandtheil der Liturgie war, nichts.

Communion.

Durch den Ruf „das Heilige den Heiligen" eingeleitet, folgte die Spendung der Communion. Soviel ist unbestreitbar, Origenes unterscheidet zwischen dem Ritus, mit dem die Eucharistie consecrirt und gespendet wurde [2]). Er lehrt, daß das Eine wie das Andere mit gewissen Gebräuchen geschah, die aber nicht allen unterschiedslos bekannt gemacht werden. Was er uns bekannt macht, ist Folgendes.

Nicht blos der celebrirende Priester, sondern auch die Gläubigen empfiengen das Sakrament. Alsbald nach der Predigt traten sie zu dem Mahle des Lammes [3]). Doch

1) Usibus sanctorum communicantes. Memini in latinis exemplaribus magis haberi: memoriis sanctorum communicantes; verum nos nec consuetudinem turbamus, nec veritati praejudicamus, maxime cum utrumque conveniat aedificationi. Nam usibus sanctorum honeste et decenter, non quasi stipem indigentibus praebere, sed censum nostrum cum ipsis quodammodo habere communem, et meminisse sanctorum sive in collectis communibus, sive pro eo, ut ex recordatione eorum proficiamus, aptum et conveniens videtur, ad Rom. l. 9. n. 12. p. 457.

2) C. Cels. l. 8. n. 33. p. 453.

3) In Exod. hom. 11. n. 7. p. 463.

nicht Alle, denn sie ist nicht für Alle ohne Unterschied, sondern nur für die Reinen [1]). Besonders das Osterfest wurde durch den Empfang derselben gefeiert. Auch derjenige, welcher bedenkt, daß Christus, unser Pascha, für uns geopfert ward und daß man das Fest durch den Genuß des Fleisches des Logos begehen müsse, feiert immer das Pascha [2]). Ἑορτάζειν festen, mag sich auch auf andere Feste beziehen, jedenfalls gehört aber Ostern unter sie. Der Empfang der Communion wurde an diesem Tage besonders eingeschärft (χρή), weil sie das Fleisch des Lammes ist, das an Ostern geopfert wurde.

Die dargebrachten Brode wurden mit Danksagung und Gebet genossen [3]), und die Gläubigen waren mit aller Sorgfalt darauf bedacht, daß auch nicht ein kleiner Theil der consecrirten Gabe zu Boden falle [4]). Diese Sorgfalt wird blos dann recht motivirt, wenn man von der Voraussezung ausgeht, die Gläubigen haben die Eucharistie in die Hand empfangen. Wäre sie ihnen, wie jezt, in den Mund gegeben worden, es wäre nicht wohl einzusehen, warum die Empfänger zur Sorgfalt aufgefordert werden, nichts auf die Erde fallen zu lassen. Diese Worte sezen darum die Sitte voraus, der gemäß die Gläubigen die Eucharistie in die Hand bekamen. Der beste Interpret der origenischen Worte ist Cyrill von Jerusalem. Er belehrt die Communicanten, sie sollen nicht die flache Hand

---

1) In Levit. hom. 13. n. 6. p. 214. Vides quomodo non dixit sancta tantummodo, sed sancta sanctorum, ut si diceret, cibus iste sanctus non est communis omnium nec cujuscumque indigni, sed sanctorum est.

2) C. Cels. l. 8. n. 22. p. 433.

3) C. Cels. l. 8. n. 33. p. 452.

4) In Exod. hom. 13. n. 3. p. 477.

ausstrecken, oder die Finger auseinander halten, sondern den Leib des Herrn mit der hohlen Hand empfangen und sorgfältig darauf bedacht sein, daß nichts davon verloren gehe.

Nachdem du den Leib Christi genossen, fährt Cyrill fort, nähere dich dem Kelche, indem du nicht die Hand ausstreckst, sondern den Nacken wie anbetend und ehrfurchtsvoll beugest und sage Amen und du wirst geheiliget werden durch den Genuß des Blutes Christi. Und wenn die Feuchtigkeit noch auf den Lippen ist, so berühre sie mit deinen Händen und heilige deine Augen und Stirne und anderen Sinne" [1]). Damit ist zu vergleichen, was Origenes vom Bestreichen der Thürpfosten mit dem Blute des Osterlammes sagt. Dadurch wird es erst recht evident, daß Adamantius nicht von einem Symbole der Lehre spricht und daß obiger Gebrauch schon zu seiner Zeit in Uebung war.

Unter der Communion wurde Psalm 33. gebetet. Am besten erklärt Cyrill auch über diesen Gegenstand Origenes. „Hierauf höret den Vorsänger, der mit göttlichem Liede euch zur Gemeinschaft der heiligen Mysterien einladet und sagt: kostet und ‚sehet wie gütig der Herr'. Jedoch nicht zum Genusse von Brod und Wein, sondern der Typen des Leibes und Blutes Christi" [2]). Origenes aber schreibt: Vielleicht wies David, indem er aufmunterte Christus zu kosten, mit diesen Worten auf seinen Leib hin, dem ein Symbol des Gesezes einwohnte, da der eucharistische Leib

1) Cyrill l. c. p. 394.

2) γευόμενοι γὰρ ἐκ ἄρτου καὶ οἴνε κελεύονται γεύσασθαι, ἀλλὰ ἀντιτύπε σώματος καὶ αἵματος τῦ χριστῦ l. c. p. 394.

Christi die Schaubrode in sich begreift [1]). Wie berechtiget man also ist, *καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος* in Math. t. 11. n. 14. durch das Fragment aus dem Commentar zu den Psalmen zu erklären, lehrt uns hier Cyrill. Ebenso leuchtet ein, bereits zur Zeit des Origenes wurde dieser Psalm unter der Communion gesungen.

Danksagung nach der Communion.

Wir essen die dargebrachten Brode, die ein heiliger Leib geworden sind, mit Danksagung [2]). Wenn ich in vollem Maaße sein Freund geworden bin, danke ich Gott [3]), diese Worte geben Zeugniß, daß die Communion mit einer Danksagung schloß.

Die weitere Bemerkung des Adamantius, in den Anfang zurückkehrend, schließt das Gebet mit einer Verherrlichung Gottes durch Christus im heiligen Geiste [4]), steht in voller Uebereinstimmung mit der Liturgie des Marcus. Das kurze Danksagungsgebet schließt sie nemlich mit den Worten: Durch Christus und mit ihm sei dir Herrlichkeit und Stärke mit deinem allheiligen, guten und lebengebenden Geiste [5]).

---

1) Ex comment. in psl. p. 179. Bd. 7.
2) C. Cels. l. 8. n. 33. p. 453.
3) Selecta in psl. p. 481.
4) De orat. n. 33. p. 588.
5) Bunsen S. 457.

II.

Recensionen.

1.

Eran, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Beiträge zur Kenntniß des Landes und seiner Geschichte von Dr. **Friedrich Spiegel.** Berlin, F. Dümmlers Verlagshandlung. 1863. Preis fl. 3. 30 kr.

Herrn Spiegel verdankt man die erste nach kritisch philologischen Grundsätzen und mit steter Rücksicht auf die traditionelle einheimische Erklärung durchgeführte Uebersetzung und Erläuterung der heiligen Schriften der Parsen (in 3 Bdn seit 1852 erschienen), die in Rücksicht auf die Zeit ihres Ursprungs, die streng folgerichtige Systematik des religiösen Gedankens und die in ihnen dargebotenen Vergleichungspunkte mit der Offenbarungsreligion des Alten Bundes wie mit den Mythologien der andern alten Culturvölker unstreitig eines der merkwürdigsten Schriftdenkmale des Alterthums sind. Derselbe hat nun in „Eran“ eine Reihe von größern Aufsätzen veröffentlicht, in welchen er die geographischen Verhältnisse der eranischen Staaten (Susiana, Medien, Persis, Parthien und Hyrkanien, die

östlichen Provinzen Erans), ihre Geschichte und culturgeschichtliche Stellung und Bedeutung, die Beziehungen der Eranier zu den Indiern (Avesta und Veda) sowie die Beziehungen Erans zu den Semiten, Avesta und die Genesis, nach den Angaben der classischen Geschichtschreiber, der Keilinschriften und des Avesta, der heiligen Schriften der Eranier erörtert. Eine kurze Mittheilung über Werth und Inhalt des Buches an das Publikum der Quartalschrift erscheint daher an sich gerechtfertigt, ist es aber um so mehr, als sie Gelegenheit bietet, die hervorragenden Verdienste eines hochverehrten katholischen Theologen auch auf diesem Gebiete, des früh verewigten Fr. Windischmann, in Erinnerung zu bringen, dessen „Zoroastrische Studien", Abhandlungen zur Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran, Spiegel nach dem Tode des Verfassers ebenfalls 1863 herausgegeben hat. Windischmann ist in diesen nachgelassenen Schriften wie in ältern meist mythologischen Abhandlungen, für Spiegel selbst eine vorzügliche, „bahnbrechende" Autorität, deren Forschungen er fast immer unbedingt anerkennt und als Stützpunkte für seine eigenen Ergebnisse verwerthet.

Bei Betrachtung der einzelnen Abtheilungen des eranischen Ländergebietes wird die politische Eintheilung derselben, wie sie noch heutzutage im Wesentlichen vorhanden ist, als eine sehr alte nachgewiesen, die schon bei Herodot, in den Keilinschriften, wie im Avesta sich findet, und im Widerspruch zur gewöhnlichen Vorstellung vom persischen Reich gezeigt, daß jene einzelnen Landestheile keineswegs ein streng centralisirtes Reich von gleichartiger Bildung und Interessen ausmachten, sondern hierin höchst verschieden und vielfach von den Zuständen der ihnen benachbarten außer-

eranischen Länder abhängig wären, die eranischen Stämme jedoch trotz all dieser Unterschiede niemals vergaßen, daß ihr Ursprung derselbe, die Besonderung in Stämme aber erst später eingetreten sei und daß sie gegenüber den andern Völkern ein einziges großes Ganze ausmachten. Die Eranier, von denen die Medo-Perser einen hervorragenden Theil bilden, gehören zu dem großen indogermanischen Völkerstamme, der einem großen Theil Asiens und einem noch größeren Europa's seine Bewohner gegeben hat; die alteranische Sprache schließt sich zunächst an die altindische an und ist demgemäß eine Schwestersprache auch des Griechischen, Lateinischen, Gothischen, Lithauischen, Slavischen und Celtischen, doch zunächst des Sanscrit als der demselben am meisten verwandten Sprache. Denn es ist nachgewiesen, daß zwar die Deutschen, Celten, Römer, Griechen, Lithauer, Slaven, Indier und Eranier, sowie verschiedene zu ihnen in näherer oder entfernterer Beziehung stehende Völkerschaften durch gemeinsame Abkunft zusammengehören und in ihren Sprachen die Züge der gemeinsamen Mutter noch deutlich erkennbar sind, daß aber Eranier und Indier unter sich in einer engeren Wechselbeziehung stehen, als mit andern indogermanischen Völkern. Beide heißen deshalb die arische Völkergruppe. S. 233 ff. verbreiten sich nun einläßlich über die Beziehungen der Eranier zu den Indern, indem hier aus der Mythologie beider Völker erwiesen wird, daß jedes derselben einen vom andern unabhängigen Entwicklungsgang durchgemacht habe und die religiösen Berührungs- oder Coincidenzpunkte auf eine Gemeinsamkeit des Lebens beider Völker in vorgeschichtlichen Zeiten zurückweisen, an welcher auch die übrigen indogermanischen Völker ursprünglich Antheil gehabt hatten.

Nur schieden diese früher aus dem gemeinschaftlichen großen Lebenskreise und verfolgten in andern westlicher gelegenen Ländern ihre besondern Bahnen, während die Arier noch längere Zeit beisammen blieben und dann erst theils westlich über Eran, vom Oxus und Kabul bis zu den kurdischen Gebirgen, theils ostwärts über den Indus zogen. Spiegel widerlegt hier die auch von Bunsen vertretene Ansicht, daß die Eranier gemeinsam mit den Indern die vedische Periode durchlebt haben: selbst die Persönlichkeiten des Mythus, welche in Veda und Avesta gleiche Namen haben, aber sonst nichts Gemeinsames, gelten ihm nicht als identisch und die Versetzung mehrerer Wesen, welche bei den Indern als Götter gelten, in die Hölle, im Avesta der Eranier, betrachtet er nur als mögliche Folge einer Scheidung der Eranier von den Indern aus dem Grund religiöser Zerwürfnisse, und findet wahrscheinlicher, daß sie ohne alle national-polemische Nebenabsicht, blos im Interesse des dualistischen Systems und seiner consequenten Ausbildung späterhin erfolgt sei (S. 242). Wenn ein Mythenkreis aus irgend welchem Grunde nicht in das ethische System der Zarathustrier paßte, so blieb nichts anderes übrig, als ihn unter die bösen Wesen zu setzen, falls man ihn nicht ganz fallen lassen konnte. Aus solchen Gründen hat Eran die Daevas zu bösen Wesen umgestaltet (Dîvs) und hierin sich nicht blos zu den Indern, sondern zu sämmtlichen indogermanischen Völkern in einen Gegensatz gestellt, welche dasselbe Wort für ihre Götter verwenden (skr. dêvas, lat. deus (Ζεύς), Lithau. dievas, ahd. zio, irl. dia). In ähnlicher Weise durchgeht Sp. die eranische Heldensage, aus welcher wir hier einer auffallenden Aehnlichkeit mit der deutschen erwähnen wollen: der Heros Kereçaçpa des

Avesta ist nicht gestorben, sondern schläft nur an einem wüsten Orte, bewacht von himmlischen Genien, welche sorgen, daß er von Dämonen nicht beschädigt werde. In der Zeit der großen Noth jedoch, welche nach der Ansicht der Parsen der Zeit des jüngsten Gerichts vorhergeht, wird jener Held auch wieder erwachen und das Haupt der Uebelthäter, die Schlange Dahaka, die wieder aus den Banden losgekommen ist, schlagen und vernichten. Aehnliches findet sich in germanischen Sagen von Kaiser Karl, Friedrich u. A. Bis jezt sind die eranischen Quellen für diese auch bei den Muhammedanern und Buddhisten verbreiteten Erzählungen als die ältesten anzusehen.

Die heiligen Schriften beider arischen Völker, Veda und Avesta erscheinen als von einander unabhängig entstanden und bezeichnen die erste Entwicklungsperiode der getrennten arischen Völker. Die oben berührte Ansicht Bunsens widerlegt sich aber schon dadurch, daß die vedische Religion vollkommen systemlos ist und vorwaltend der fast ganz reflexionslosen Phantasie ihre Entstehung verdankt, die eranische Religion dagegen nach dualistischen Prinzipien bis zu den letzten Consequenzen eines Systems ausgebildet ist, welches zum großen Theil den Veden ganz unbekannt ist. — 261 ff. spricht Sp. über die Geschichte der Auslegung des 1. Kap. des Vendidad. Was er hier über falsche Exegese des Avesta bemerkt, findet seine buchstäbliche Anwendung auf eine zahlreiche Schule von Erklärern der hl. Schriften A. und N. Testamentes: „anstatt die Geltung einer Hypothese von der Beistimmung der uns erhaltenen Texte abhängig zu machen, gieng man häufig von einer Hypothese wie von einer feststehenden Thatsache aus, man betrachtete die Texte unter diesem Gesichtspunkte

und änderte dieselben sogar, wenn sie sich den Annahmen nicht fügen wollten. Man mag nun das 1. Kapitel des Vendidad im Grundterte oder in irgend einer Uebersetzung lesen, immer wird man finden, daß in demselben kein Wort davon steht, daß das Volk wegen der ahrimanischen Plagen mit einem Lande unzufrieden war (wie seit Rhode: die h. Sage des Zendvolks, beständig erklärt wurde), und daß Ahura Mazda (Ormuzd) darum einen andern Ort erschuf." — Ueber Zoroaster, nach herkömmlicher Annahme Gründer des dualistischen Religionssystems der Eranier, handelt Sp. S. 268 ff. Die Nachrichten über Zarathustra sind äußerst spärlich und sich widersprechend, doch geht so viel mit Sicherheit hervor, daß nicht nur die meisten Zeugnisse der Alten ihn nach dem Westen setzen, sondern auch die ältesten. Daneben kann das einzige Zeugniß des späten Ammian Marcellin für den osteranischen Ursprung Zarathustras gar nicht in Betracht kommen. Die Angabe des Bundehesch, daß der Vater desselben in Airyana Waedscha, d. h. in der Araresebene gewohnt und eben dort auch Zarathustra zuerst sein Gesetz verkündigt habe, stimmt mit Avesta selbst (Windischm. Zoroastr. Studien 47 ff.). Daß die Nachricht Ammians, der große Religionsstifter habe erst unter Hystaspes, dem Vater des Darius gelebt, keinen Glauben verdiene und die Alten ihn immer für weit älter ansahen, ist oft und zuletzt noch von Windischmann erwiesen worden: darnach ist wohl die Lebenszeit aber keineswegs die Persönlichkeit des Zarath. eine durchaus mythische und jene sehr weit hinaufzurücken. Kein Theil der unter dem Namen des Avesta erhaltenen Schriften kann jedoch von Zarath. selbst herrühren, schon weil Avesta in Osteran entstanden ist, von den Zuständen Westerans nur unvollständige Kennt-

niß hat und Zarath. selbst mit seinen Söhnen in ihm in durchaus mythischer Gestalt erscheint. Dazu bekennen die Parsen selbst ganz offen, daß ihre ganze heilige Literatur nur aus Bruchstücken bestehe, deren Aufzeichnung gar nicht aus der Zeit des Zoroaster herrühre. Sie kennen die Namen einer bedeutenden Anzahl seiner Schriften, behaupten aber, diese seien alle während der Stürme, die der Eroberung Alexanders des Großen folgten, zu Grunde gegangen: was davon noch vorhanden sei, das sei später von alten Priestern aus dem Gedächtnisse wiederhergestellt worden. Das Avesta ist jedenfalls vorzugsweise mündlich überliefert worden, wie man denn im Orient überhaupt für religiöse Schriften die mündliche Ueberlieferung vorzog, wenn auch längst geschriebene Bücher vorhanden waren. Aus Allem ergibt sich, daß die gewöhnliche Annahme, Zoroaster sei ein Baktrer gewesen, ebenso unhaltbar ist, wie die spärlicher vertretene, daß er ein Indier war, oder die jüngst aufgestellte des Keilschriftenentzifferers Rawlinson, der ihn, gestützt auf alte Nachrichten, daß Zoroaster in Babylon gelebt, gar zu einem Semiten machte, sowie daß der früher gebildete Westen seine Religion an Osteran mittheilte, das keine eigenthümliche Cultur besaß. In dem einen Namen des Zoroaster sind die Arbeiten von Jahrhunderten und verschiedenen Entwicklungsstufen zusammengefaßt, diese selbst aber können ebenso wenig mehr genauer unterschieden werden, als man für Zoroaster den ihm gebührenden hervorragenden Antheil an Begründung und Verbesserung des eranischen Religionssystems auszuscheiden vermag. Wenn nun auch aus den Keilinschriften sich unzweifelhaft ergibt, daß die Religion der alten Perser zur Zeit des Darius im 6. Jahrhundert in ihren Grundzügen mit der altbaktrischen

des Avesta übereinstimmt, so läßt sich doch darüber streiten, ob die Perser auch den Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß schon in der ganzen Strenge, in welcher ihn Avesta hat, kannten und festhielten. In den Inschriften sind keine Spuren einer solchen Gegenübersetzung: Ahriman wird nirgends erwähnt, ebensowenig seine Dämonen, Devs, nur einige untergeordnete böse Mächte des Avesta, wie die Göttin des Mißwachses, erscheinen auch in den Inschriften, welche, wie Avesta, die Schändlichkeit der Lüge betonen und damit ein Grundgesetz des Zoroastrischen Glaubens berühren. Dieser näherte sich von allen heidnischen Religionen offenbar am meisten dem Monotheismus und geht in der consequenten Entwicklung, durch welche er die göttlichen Dinge hindurchführt, zuletzt gänzlich in ihm auf. Allerdings sind die beiden feindlichen Prinzipien als zwei feindliche Könige gedacht, die sich um die Oberherrschaft streiten; die guten wie die bösen Wesen in der irdischen und überirdischen Welt bilden ihre Heere. Allein obwohl die Stärke beider Prinzipien am Anfang der Dinge als vollkommen gleich gedacht ist, so ist es doch nach eranischem Glauben schon jetzt entschieden, daß Ahriman zuletzt unterliegen muß. Ormuzd ist durch eine weite Kluft auch von den vollkommensten Genien geschieden, denn diese sind alle seine Geschöpfe; nur die Schöpfung Ormuzds ist ein Werk freien Entschlusses und selbständiger Thätigkeit, die Gegenschöpfung Ahrimans ist weiter nichts als eine Nachahmung und setzt die gute Schöpfung voraus. „Ormuzds Geschöpfe bleiben immer ihm untergeordnet und dienstbar, und zwar gerade die vollkommensten unter ihnen am meisten, und da nun das böse Prinzip mehr ein Gegenstand des Abscheu's als der Verehrung ist, auch an Macht dem Ormuzd nicht

mehr gleichstehend gedacht wird, so kann man mit Fug behaupten, daß Ormuzd der alleinige Gott im Avesta sei" (168).

Eine der merkwürdigsten Lehren des Avesta ist die von der Auferstehung des Fleisches und das damit verbundene letzte Gericht. Unzweifelhaft wird beides nicht nur in spätern Schriften, die vom Christenthum beeinflußt sein können, ausführlich geschildert, sondern in alten Texten des Avesta erwähnt und häufig vorausgesetzt. Das Zeugniß Theopomps für das Vorhandensein der Auferstehungslehre zur Zeit Alexanders des Großen ist daher unverdächtig. Im Avesta bildet sie den nothwendigen Schlußstein zum ganzen Gebäude: mit der Auferstehung findet auch der große Kampf statt, in welchem das böse Prinzip und seine Vertreter für immer unterliegen. Die Welt wird um diese Zeit verbrennen, nachdem sie bis dorthin den Zweck ihrer Existenz, Ormuzd im Kampf gegen das Böse zu unterstützen, erfüllt haben wird. Alles Böse wird gänzlich vernichtet, und was Ormuzd geschaffen hat, kehrt von allen Schlacken gereinigt zu ihm zurück.

Mit den Berichten der Parsen übereinstimmend nimmt der Verf. an, daß die Sammlung und Redaction der alten heiligen Schriften, des Avesta, in der Zeit der Partherherrschaft, nicht lange nach Alexander d. Großen, vorgenommen worden ist. Wäre Avesta erst unter den Sasaniden (seit 226 n. Chr.) redigirt worden, so würde es sicher durch die Priester im Westen geschehen sein, wohin die ganze spätere Literatur aus der Zeit der Sasaniden zu versetzen ist. Was Herr Sp. dagegen noch insbesondere S. 120 für die von ihm angenommene Zeit der Redaction anführt, daß auch die Schließung des alttestamentlichen Canons und die Niederschreibung der buddhistischen Reli-

gionsbücher ungefähr in die nämliche Zeit zu setzen sei, ist an sich von keiner Beweiskraft und soweit es den alttestam. Canon betrifft, durchaus nicht so sicher zu behaupten, da dieser nach bessern noch unwiderlegten innern und äußern Zeugnissen wenigstens um hundert Jahre früher zum Abschluß gebracht worden zu sein scheint. Wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß, wie muhammedanische Schriftsteller angeben, Artaxerxes I., der Stifter der Sasanidendynastie, durch ein Edikt das Avesta und die ganze neuere parsische Literatur ins Leben gerufen habe, so kann die Redaction der hl. Schriften doch schon in christlicher Zeit, in der spätern, nicht wie Sp. anzunehmen scheint, in der frühern Periode der Partherherrschaft, unternommen worden sein. Damit wäre die auffallende Aehnlichkeit mancher Aufstellungen des Avesta mit christlichen Lehren besser zu erklären.

Unter den Sasaniden, welche ihre Herrschaft östlich bis Indien, westlich bis an den Eufrat ausdehnten, und im 7. Jahrh. den Muhammedanern unterlagen, wurde die syrische Literatur, welche die Uebersetzung heidnisch-hellenischer Werke und christliche Spekulation betrieb, im westlichen Eran sehr bekannt und geschätzt (das Aramäische scheint sogar die offizielle Sprache der Achämeniden für ihre westlichsten Provinzen gewesen zu sein); die Perser besuchten auch die syrischen Akademien, an einzelnen derselben bildeten sie die Mehrzahl der Studierenden (S. 366) und brachten so fremde, christliche und jüdische Elemente auf den Boden des orthodoxen Eran. Bald begann in Folge davon das Sektenwesen zu wuchern und traten neue Religionsstifter auf. Dahin gehört vor allem M a n i, welcher den Versuch machte, mit Benützung der einzelnen Bestandtheile aller im persischen Reich sich vorfindenden Religionen einen neuen

Glauben zu stiften. Neben dem Parsismus und dem Christenthum, die vorwiegend von Mani verwendet worden sind, mußten auch die Mendäer einen Theil zur neuen Religion hergeben und schon ursprünglich oder erst später der Buddhismus. Nach Mani's Hinrichtung durch Behram I. flohen seine Anhänger und siedelten sich jenseits des Oxus unter turanischem Schutz an; dort blieben sie bis das Sasanidenreich zerstört war und kehrten unter den Ommajaden nach Westeran zurück. Nach der Versicherung des gelehrten Ibn Abi Jakub Ennedim († 995) in seiner Encyclopädie bestanden sie noch in den ersten Jahrhunderten des Chalifates fort und wanderten zur Zeit des Chalifen Moktadir zum zweitenmal an den Oxus. Ein Theil derselben zog nach Samarkand, wo sie gesichert blieben, weil der Kaiser von China gedroht hatte, falls dieselben verletzt würden, zur Wiedervergeltung alle Moslemen seines Reichs tödten zu lassen. Noch 970 n. Chr. gab es nach unserm Gewährsmann etwa 300 Manichäer in Bagdad, 19 Jahre später keine 5 mehr (S. 368). — Am unbequemsten war dem orthodoxen Eran das Christenthum, das bald von Syrien aus seinen Weg nach Armenien und in die westlichen Provinzen Erans selbst fand. Die Christen galten als römische Partei im Lande und wurden verfolgt, was aber gerade die von den Persern befürchtete Wirkung hatte, daß jene ihre Blicke sehnsuchtsvoll auf das byzantinische Reich richteten, von wo ihnen allein Hilfe kommen konnte. Die Nestorianer wurden dagegen von den Sasaniden begünstigt, und konnten nicht blos in den östlichen Provinzen Erans, sondern auch in der Tartarei, in Tibet, China und Indien Gemeinden gründen.

Die altbaktrische Sprache des Avesta war zur Zeit der

Sasanidenherrschaft ausgestorben und in Westeran nicht mehr verstanden. Dadurch wurde eine allgemein verständliche Uebersetzung der heil. Schriften nothwendig, welche zugleich im Geiste dieser spätern ängstlich an die alten Traditionen sich klammernden Zeit die richtige Auslegung jeder Stelle festsetzte und den veränderten Verhältnissen entsprechend durch Glossen und orthodox gehaltene Einschiebsel da nachhalf, wo das Original lückenhaft zu sein schien. Die Sprache dieser im 5. — 6. Jahrh. nach Chr. gefertigten Uebersetzung ist das Pehlevi (oder Huzváresch). Ihm liegt ein westeranischer Dialekt Niederchaldäas zu Grunde, in welchen nun aramäische Wörter in Menge eingeflossen sind. Sie nahm überhaupt vielfach die spätern aramäischen Uebersetzungen des alten und neuen Testamentes sich zum Muster: der Text ist in Verse abgetheilt, hinter jedem Verse folgt sogleich die Uebersetzung, an welche sich häufig weitläufige Erläuterungen knüpfen. Diese Studien wurden ganz in der in den christlichen und jüdischen Schulen Syriens erlernten Weise betrieben.

Der Name des Cyrus ist bekanntlich auch bei Entscheidung der Frage über die Aechtheit von Jes. 40 — 66 von Bedeutung, wo unzweifelhaft der geschichtliche Cyrus, der Gründer der persischen Monarchie unter Coresch verstanden wird. Mit der Geschichte des Cyrus ist aber viel Fabelhaftes vermischt worden, so daß er kaum 80 Jahre nach seinem Tode schon als halbmythische Persönlichkeit erscheint. Sp. giebt darüber eine Erklärung, welche auch für Jes. 44, 28. 45, 1 beachtenswerth scheint. Er hält (S. 346) den Namen Cyrus für einen sehr alten: auch die Inder kennen ihn und die Kurus sind bei ihnen ein altes Königsgeschlecht. Ein solcher Kuru

scheint nun auch in der altpersischen Heldensage vorhanden gewesen zu sein und die Berichte von ihm mit denen von dem unzweifelhaft historischen Cyrus sich vermischt zu haben. Auf solche Berichte über einen in der Sage berühmten Kuru würden demgemäß manche Züge, welche Herodot, Xenophon u. A. von dem geschichtlichen Cyrus erzählen, zurückzuführen sein.

Wie von Westen Christenthum und Judenthum, wenn auch meist in entstellten Formen, in die Staatsreligion Erans Bresche zu legen suchten, so drang noch früher von Osten her, von Indien der Buddhismus über Indus und Oxus ins eranische Hochland und gewann zahlreiche Anhänger (S. 118). Schon unter den Parthern um 80 vor Chr. ist er in Baktrien, in den fruchtbaren Ländern um den mittlern Oxus, eine Macht und verbreitete sich von da auch nach Parthien und Hyrkanien bis ans Caspische Meer. Diese Provinzen waren zum großen Theil von Indoscythen (Turaniern) in Besitz genommen worden, welche roh und ohne alle Bildung auch in religiösen Dingen in ihre neuen Wohnsitze gekommen waren, an der bildlosen, vergeistigten Religion der Eranier keinen Geschmack fanden, dagegen den Buddhismus, der ihren Sinnen schmeichelte, in sehr kurzer Zeit in Masse annahmen. Auch die griechischen Reiche in Baktrien und am Indus, welche aus Alexanders Weltreich sich gebildet hatten, leisteten dem Buddhismus Vorschub, welcher zu Anfang unsrer Aera viele Klöster dort besaß, deren Insassen sich aufs eifrigste mit den dogmatischen Streitigkeiten der indischen Buddhisten mit den Brahmanen befaßten. Noch im 7. Jahrh. fand der chinesische Reisende Hiuenthsang die buddhistische Religion in Baktrien in großer Blüthe und gibt ihren baktrischen Vertretern das

Zeugniß untadelhafter Orthodoxie. Auch nach Westeran drang der Buddhismus: die Manichäer, Clemens Alex. u. A. kannten ihn; im Persischen bedeutet but noch ein Gözenbild. Griechisch-christliche und indische Bildung trafen so von Westen und von Osten zusammen, doch leistete in Osteran die Religion des Avesta troz ihrer rationalistischen Nüchternheit energischen Widerstand gegen die phantastischen Spielereien der Buddhisten, welche schon frühe der muhammedanischen Eroberung erlagen.

Wir schließen mit einigen Bemerkungen über den Abschnitt: Avesta und die Genesis, oder die Beziehungen der Eranier zu den Semiten S. 274 ff. Der Inhalt der elf ersten Kapitel der Genesis zeigt unverkennbare Verwandtschaft mit Ideen des Avesta, ohne daß die Hebräer Ansichten aus dem Avesta entlehnt hätten, da sie erst mit Beginn der Achämenidenherrschaft mit eranischen Anschauungen bekannt werden. Daher ist die Quelle solcher Berührungen in sehr alter Zeit, früher als die Hebräer nach Palästina einwanderten, zu suchen. Ob nun aber Haran, die Heimath des hebräischen Volkes, mit dem Vaterlande Zarathustras, Airyana vaedscha, der Araresebene, zusammenfalle, wie Sp. 274 f. annimmt, und hier beide Völkerkreise, der semitische und eranische sich ursprünglich berührten, und ihre Ideen sich gegenseitig mittheilten, ist zu bezweifeln. חרן ist weit wahrscheinlicher ursprünglich gar nicht Landes-, sondern Ortsname und nach fast allgemeiner Annahme in dem noch jezt in Ruinen vorhandenen Haran im nordwestlichen Mesopotamien, eine starke Tagreise südlich von Edessa (Κάῤῥαι, Carrae, wo Crassus von den Parthern geschlagen seinen Tod fand), zu suchen, einem Hauptsize der Zabier, welche dort ein der Mondgöttin geweihtes Heiligthum hatten, das sie auf Abraham

zurückführten. Erst zur Zeit der Eroberung durch die Assyrer 2 Kön. 19, 12. Jes. 37, 12 hat der Ort der dazu gehörigen Landschaft den Namen gegeben. Auf eine ursprüngliche Heimath der Hebräer nicht diesseits, sondern jenseits der unwegsamen kurdischen Gebirge führt keine Angabe in der Genesis. — Bei den Parsen findet sich (S. 275 f.) wie bei den Indiern die Eintheilung der Weltdauer in 4 Perioden, jedoch erst in Schriften, welche der Zeit der Sasaniden angehören. Damit stellt nun Sp. die Perioden der Schöpfung, Entstehung der neuen Menschenwelt nach der großen Flut, der Einwanderung Abrahams nach Kanaan und als vierte Periode die Zeit nach dem Heimgange der Erzväter zusammen. Doch ist die Eintheilung in der Gen. nichts theoretisch Gemachtes, wie die entsprechenden griechischen und indischen Sagen, die Sp. mit Recht als keine der Urzeit angehörigen Traditionen betrachtet. Eher sind sie willkührliche Abweichungen späterer Spekulation von einer alten Ueberlieferung, deren Grundzüge die Genesis erhalten hat. Auch Sp. sagt S. 276: die hebräische Fassung verdient den Vorzug vor den andern, weil man in ihr noch deutlich die Gründe sieht, warum gerade vier Weltalter und nicht mehr angenommen werden. Die vier Weltalter der Hebräer sind dem innersten Wesen nach von einander geschieden und jedes hat gerade nur in dieser Folge einen Sinn. — Aehnlich verhält es sich mit der Schöpfung der Welt in sechs Perioden, die auch Avesta annimmt, jedoch so daß sie zusammen den Zeitraum eines Jahres ausmachen. Auch die eranische Schöpfungsgeschichte hat die Lehre von dem Falle der ursprünglich gut geschaffenen Urmenschen. Ahriman mit seinen Devs ist der Anlaß zum Falle. Im Einzelnen sind beide Fassungen aber wieder sehr abweichend.

Ausführlich bespricht Sp. die Aehnlichkeit der Gen. 2 gegebenen Beschreibung des Paradieses und seiner Lage mit Angaben im Avesta, und glaubt sich berechtigt, den Ursprung der Nachrichten über das Paradies nach Eran zu verlegen. Wenn die Gen. 2 geschilderte Localität in Eran zu suchen ist, muß man Sp. zustimmen. — Schon Windischmann hat (Zoroastr. Stud. S. 165 ff.) eingehend gezeigt, daß auch die Eranier einen Baum des Lebens und der Erkenntniß des Guten und Bösen kennen, wovon jener bei der künftigen Auferstehung durch seine Frucht dem Menschen die Unsterblichkeit bewirkt, sowie daß diese Vorstellung von den beiden Bäumen eine altindogermanische ist; und Sp. stellt neben die Cherubim, die das Paradies bewahren, um die ersten Menschen vom Lebensbaum abzuwehren, die Sômahüter der Vedas, und die eranischen Hüter der Haomapflanze, welche, da nach eranischer Vorstellung der Haoma im Wasser wächst, zu Fischen geworden sind (S. 285 f.).

Auffallender Weise hat man keine Spur der Erzählung von der Sündfluth bei den Eraniern gefunden, welche sich doch bei den Indiern, und zwar wie jezt allgemein anerkannt wird, in ursprünglicher, nicht erst von den Semiten entlehnter Fassung findet. Obgleich Westeran an der noachischen Fluth, auch wenn sie keine allgemeine gewesen sein sollte, unmittelbar betheiligt war, so konnte die Erinnerung daran doch in dem wasserarmen Lande von außerordentlicher Trockenheit bald gänzlich untergehen.

Nach obigen Beispielen übereinstimmender Denk- und Anschauungsweise, denen sich noch manche andere anfügen ließen, kann über einen ursprünglichen genauen Zusammenhang der Indogermanen und Semiten kein Zweifel sein: beide nehmen auch ein Urland an, aus dem sie ursprüng-

lich ausgewandert sind und das sie in den entfernten Norden, in das Quellgebiet des Oxus und Jaxartes verlegen. Hier wird daher auch in der ältesten, der Schöpfung des menschlichen Geschlechtes noch näher stehenden Zeit, ein alter Heerd der Cultur gewesen sein, die von da ab sich nach Westen und Osten verbreitete. Welcher von den beiden Völkerstämmen den größten Antheil an der Schöpfung dieser Cultur hatte, wagt Sp. S. 290 nicht zu bestimmen; da jedoch jene ursprüngliche Cultur keine einseitig menschliche war, sondern vorzugsweise ein Angebinde göttlicher Kräfte, welche für die Heranbildung der jungen Menschheit thätig waren, so ist ohnehin eine genauere Ausscheidung des jedem der Völkerstämme, die dort noch zusammenlebten, Eigenthümlichen nicht zu bewerkstelligen, da die gesonderte geistige Arbeit für sie erst nach ihrer Trennung begann.

„Eran" ist das in allgemein verständlicher Darstellung vorgelegte Ergebniß vieljähriger, zum Theil sehr mühsamer Studien eines gründlichen Forschers über eines der wichtigsten Culturvölker der Welt, und verbreitet über eine große Zahl schwieriger Probleme der Religions- und Völkergeschichte erwünschtes Licht: das Buch ist daher Jedem, der hierüber sich unterrichten will, zu empfehlen.

Himpel.

2.

Hermeneutica biblica generalis juxta principia Catholica. Tertia vice emendatus (sic) et auctius edita a Gabriele Joanne B. **Güntner**, s. ordinis Praemonstratensium in Canonia Teplena Presbytero, ss. Theologiae Doctore et studii biblici N. T. in Caesareo-Regia Universitate Carolo-Ferdinandea Pragae Professore publ. ord. Pragae 1863. Sumtibus F. A. Credner, Caes. Reg. Bibliopolae aul. Romae prostat apud Jos. Spithoever. fl. 2. 20 kr.

Vorliegende Hermeneutik ist erstmals i. J. 1848 und in zweiter Auflage schon i. J. 1851 erschienen, und die Quartalschr., welche damals (Jahrg. 1850. S. 609 ff.) schon eine Anzeige derselben brachte, kann sich jetzt in ihrem Urtheil über die neue Auflage kurz fassen. Was sie zum Lobe der ersten Auflage zu sagen hatte, gilt von der neuen in erhöhtem Grade, und zu erheblichen Ausstellungen bietet dieselbe kaum Anlaß. Die Diathese des Stoffes im Großen und Ganzen ist dieselbe geblieben, im Einzelnen aber sind gar viele Aenderungen, Erweiterungen und Verbesserungen vorgenommen worden, durch welche das Buch an Gehalt und Brauchbarkeit viel gewonnen hat. Wenn der Hr. Verf. in der Vorrede bemerkt: In editione hac id praecipue effeci, ut hic ibi alium, et, ut videbatur, aptiorem instituerem ordinem, ut quasdam accuratius definirem notiones, et ut plures prius solum citatos in utilitatem studentium exempli gratia exponerem locos, so scheinen damit die gemachten Aenderungen und Verbesserungen nur in ganz bescheidener Weise angedeutet zu sein. So sind z. B. gleich im ersten Cap. der Prolegomena die Paragraphen: Usus loquendi et ejus origo; Usus loquendi necessitas et varia ejus distin-

ctio mit Recht von dieser Stelle entfernt und an die Spitze des ersten Hauptheiles gestellt worden, welcher von der Auffindung des Sinnes handelt. Auch die zweite und dritte Section des ersten Theiles haben Aenderungen bezüglich der Diathese des Stoffes erfahren und der Appendix: de erroneis quibusdam s. Scripturam interpretandi principiis et modis, der in den beiden vorigen Ausgaben den Schluß des Werkes bildet, ist hier mit Recht sogleich dem ersten Theile als Anhang beigegeben worden. Erweiterungen und Ergänzungen finden sich gleich in § 3. 6 ꝛc., die wir nicht weiter aufzählen zu sollen glauben.

Die Stellen, wo etwa noch Verbesserungen hätten angebracht werden sollen, sind nach des Ref. Ansicht nicht zahlreich und die Dinge, um die es sich dabei handelt, nicht von wesentlicher Bedeutung. Wenn es z. B. S. 79 heißt, die unmittelbare arabische Uebersetzung des hebr. Bibeltextes von Saadia Gaon umfasse nur den Pentateuch, Jesaja und Job, so hätten wenigstens noch die Psalmen genannt werden sollen. Hr. Abt Haneberg hat schon vor mehr als 20 Jahren „über die in einer Münchner Handschrift aufbehaltene Psalmenübersetzung des R. Saadia Gaon" eine gelehrte Abhandlung veröffentlicht, und Prof. Ewald nicht gar lange nachher im ersten Bändchen der Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testamentes über zwei Oxforder Handschriften, welche dieselbe Psalmenübersetzung enthalten, weitläufige Auskunft gegeben. Einige Rücksichtnahme auf die beiden Schriften würde wohl auch das Urtheil über Saadia's Uebersetzung: interdum stylo genio linguae arabicae minus congruente et hebraizante obscuratur, etwas modificirt haben. — S. 83 werden einige hebräische Concordanzen aufgezählt, aber die

beste von Julius Fürst übergangen; wenn dieselbe auch nicht vollkommen fehlerfrei ist, so ist sie es doch in einem ungleich höheren Grade als die Burtorf'sche. Deßgleichen ist S. 87, wo ein paar hebräische Lexica als Hülfsmittel zur Kenntniß des hebräischen Sprachgebrauchs, darunter auch das Handwörterbuch von W. Gesenius, angeführt werden, der Thesaurus philologicus criticus etc. des letzteren, der an Reichhaltigkeit und Gründlichkeit das Handlexicon weit übertrifft, nicht genannt. Die Quartalschr. hat schon in ihrer Anzeige der ersten Auflage auf diesen Mangel aufmerksam gemacht, aber er findet sich noch in der zweiten und dritten Auflage.

Ein Verzeichniß von „Corrigenda", wie solches der ersten und zweiten Auflage beigegeben ist, fehlt hier (wenigstens im vorliegenden Exemplar), wäre aber auch hier nicht ganz überflüssig gewesen, wie aus einigen wenigen Beispielen erhellen mag. S. 6 steht ocgnosce statt cognosce und restitutari st. restituturi; S. 9 portitoribus st. peccatoribus (oder potatoribus?); S. 58 ... et nemo eam rejicere quovis praetextu audeat aut praesumat st. et ut nemo illam... vel praesumat; S. 61 *ἀνθρωποπάρεσκος* st. *ἀνθρωπάρεσκος*; S. 70 בְּרִיה st. בְּרִיָּה und יֶרֶךְ st. דֶּרֶךְ oder דְּרָךְ; S. 71 שְׁפָּה st. שָׁפָה, שָׁפָךְ st. שֹׁפֵךְ und הֵקִים st. הֲקִים; S. 74 destinatur st. destinantur und *χρισιτοῦ* st. *χριστοῦ*.

Wir wiederholen es, daß es sich bei diesen Bemerkungen nur um Untergeordnetes, zum Theil Unbedeutendes handelt, was den anerkannten Werth des Buches im Ganzen nicht beeinträchtigen kann.

Welte.

Inhaltsverzeichniß
des
sechsundvierzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

III. Literarischer Anzeiger.





